

A MENTE COMUM DO MESTRE MAZU DAOYI

OS DITOS DO MESTRE ZEN

FUMIO YAMADA

TRADUÇÃO: AMADEU ANTÔNIO



A MENTE COMUM DO MESTRE MA

OS DITOS DO MESTRE ZEN MAZU DAOYI

Fumio Yamada

«A mente comum é, em si mesma, o Caminho.» — Mazu Daoyi

Descubra a natureza extraordinária do seu próprio eu «comum».

Em *A Mente Comum do Mestre Ma*, aprenderá a verdadeira natureza da iluminação através de um dos grandes mestres do Zen clássico. Os ensinamentos do Mestre Mazu ajudam-nos a ver como a nossa própria «mente comum», tal como é, também funciona como a mente da iluminação — a própria expressão da natureza búdica.

Os ditos do Mestre Mazu, com toda a sua visão intemporal, são aqui apresentados e descompactados tanto para principiantes como para praticantes avançados. Cada capítulo oferece a tradução cristalina de Nick Bellando de um dos diálogos clássicos de Mazu e segue-a com o comentário suave e encorajador do Dr. Fumio Yamada. Juntos, guiam-nos através das várias camadas de significado, mostrando-nos o que Mazu pode significar para nós hoje.

Índice

Prefácio do Tradutor

Prefácio do Autor

Parte I:

A Vida Comum é o Caminho

1. O Sal e o Miso não Faltam
2. Mantém-te Imaculado
3. Numa Bela Noite de Luar

4. Ergue Bem Alto os Teus Olhos!
5. Quão Natural
6. Dar a Tua Vida
7. Súbito!
8. Cuidar do Gado
9. Estará o Lago Cheio?

Parte II: Não Te Limites a Estar Sentado!

10. Chicotear a Carroça ou Chicotear o Boi?
11. Quem está Sentado, e Porquê?
12. Mexer com um Fanático do Zazen
13. Preso por Ter Cão, Preso por Não Ter: Então, o que Fazes?
14. O que Estás a Procurar?
15. Como Posso Tornar-me Um com o Caminho?
16. Longo e Curto

Parte III:

Sê Sempre o Teu Verdadeiro Eu, Independente e Livre

17. «Sacerdote Virtuoso —»
18. «Mestre de Conferências —»
19. Chamada e Resposta
20. Consegues Beber o Rio até Secar?
21. Esquece Bodhidharma, e Tu?
22. O Teu Próprio Tesouro
23. Um Pontapé Rápido
24. Recolhe as Tuas Pernas
25. E se eu Fingir Estar Iluminado?
26. Uma Carta com um Círculo

Parte IV:

A Tua Mente é Buda

27. Vou Fazê-lo à Minha Maneira, Obrigado
28. Para Parar o Choro das Crianças
29. Porque é que um Barco Flutua na Água?
30. Eu Quero, mas Será que Está Bem?
31. Alguém está a Ouvir!
32. Não me Apetece
33. Essa é uma Estrada Escorregadia!
34. Sentir-se em Baixo
35. Quantos Veados Consegues Acertar com uma Única Seta?
36. O que Significa Alcançar o Caminho?
 - Conclusão
 - Apêndice 1:
 - A Vida e os Ensinamentos do Mestre Mazu por Andy Ferguson
 - Apêndice 2:
 - Linhagem dos Patriarcas Zen na China Mencionada neste Livro

- Índice de Nomes
- Sobre o Autor e o Tradutor

Prefácio do Tradutor

A personalidade de Fumio Yamada transparece na sua escrita. Ele é o tipo de pessoa que nos dá espaço para explorar, espaço para falhar, espaço para ter sucesso — espaço para sermos nós próprios. Se concordamos ou não com as suas interpretações ou ideias é secundário; o seu objetivo é aprender connosco, não ensinar-nos.

O Fumio e eu passámos muitas horas a discutir o Zen e tópicos relacionados, explorando coisas antigas e deixando-as tornar-se novas. A conversa assume sempre uma vida própria, desviando-se do caminho e, por vezes, terminando em algo completamente diferente. Ao percorrer este texto, desfrutará de um diálogo semelhante.

A sua própria visão natural e sentido de curiosidade, aliados a quase quarenta anos de trabalho com o Zen e o chinês clássico, realçarão o lado humano dos ditos do Mestre Mazu — o que muitas vezes falta na literatura em língua inglesa sobre o assunto.

É precisamente este lado humano que faz de Mazu uma figura tão atraente. Ao refletir sobre os seus diálogos com o Fumio, descobri um lado do Zen que não tinha sido tão explícito em coleções que li de outros mestres. Mazu não se limita a dar palmadas nas pessoas para as trazer à realidade e confundi-las com enigmas; em vez disso, fala como alguém que se preocupa verdadeiramente com as pessoas que lhe foram confiadas. Ele quer que saibam que são valiosas tal como são — e, uma vez que compreendam isso, quer que vão ainda mais longe, quebrando todos os obstáculos e impedimentos para que a sua personalidade floresça plenamente, para que possam estar verdadeiramente vivos.

Essa «vida» que Mazu quer nutrir ainda está presente no texto — que só ganha vida verdadeiramente quando nos encontramos nele. Só então o «passado» contido no texto se pode tornar verdadeiramente «presente». Ao ler este livro, entrará em conversação tanto com Mazu Daoyi como com o Dr. Yamada — e, esperançosamente, consigo próprio também.

No geral, esta tradução foi feita na tentativa de preservar a vibração dos diálogos Zen originais, bem como a dinâmica entre eles e o Dr.

Yamada. A história do Zen é de encontros infinitos e em camadas, desde o encontro entre Bodhidharma e os primeiros discípulos do Zen chinês até aos que terá com este mesmo texto. Estes são os seus encontros. Que eles tragam riso, alegria, calor ou perplexidade; acima de tudo, que possam inspirar e extrair a vida maravilhosamente valiosa que há em si.

Nick Bellando

Prefácio do Autor

Quis criar um mapa que servisse para guiar as pessoas através do mundo do Mestre Mazu.

O facto de um mapa ser realmente utilizável ou não depende da escala que se utiliza. Se tentarmos desenhá-lo com detalhe perfeito, acaba por crescer para uma escala de 1:1. Dificilmente se pode dizer que um mapa em tamanho real seja utilizável; por outro lado, se o fizermos tão geral e sem detalhes como um globo de secretária comum, também não prova ser de grande utilidade prática.

Se caminhar pelo mundo do Mestre Mazu, usando o meu mapa como guia, verá todos os pontos de interesse importantes sem perder nada. No entanto, o meu não é um mapa turístico convencional. Quando os locais populares não parecem muito interessantes, simplesmente passamos por eles. Por outro lado, quando chegamos a um lugar de que gosto, demoramo-nos o tempo que for preciso, independentemente de ser considerado um «ponto turístico» ou não.

Enquanto caminhamos com Mazu, por exemplo, guiar-vos-ei em vários desvios para visitar pessoas como Nanquan e Zhaozhou. Fazemos uma pequena pausa com estes cavalheiros e, antes que nos apercebamos, Mazu já estará a caminhar muito à nossa frente, por isso temos de nos apressar e tropeçar para o alcançar.

Não se enganem: isto não pretende ser um trabalho analítico ou académico. Se procura crítica de fontes e análise histórica, existem muitos outros textos que abordam estas questões com muita perícia. Este livro contém as reflexões pessoais de uma pessoa comum — escritas para pessoas comuns (e extraordinárias).

A minha oração é que, tal como uma borboleta que atravessa o Estreito de Tartária, as palavras deste livro alcancem de alguma forma o coração do leitor.

Fumio Yamada

Parte I: A Vida Comum é o Caminho

1. O Sal e o Miso não Faltam

Huairang, ao ouvir que Mazu tinha começado a ensinar na região de Jiangxi, perguntou aos seus discípulos sobre o assunto.

«Estará Daoyi realmente a expor o Dharma para as massas?» «De facto, está.» «E ninguém me veio contar!»

Huairang enviou um dos monges para ver Mazu, dizendo-lhe para esperar até que Mazu entrasse no salão do Dharma para proferir a sua palestra e, então, perguntar-lhe simplesmente: «Como vai isso?». O monge deveria lembrar-se de tudo o que Mazu dissesse em resposta e depois reportar.

O monge foi ver Mazu e fez o que lhe tinha sido instruído. Mazu respondeu: «Já passaram trinta anos desde o meu início duvidoso; atualmente, o sal e o miso não faltam.»

O monge regressou a Huairang e relatou o que ouvira. Huairang aprovou.

A resposta de Mazu de que «atualmente, o sal e o miso não faltam» é bastante interessante; é como se ele estivesse a dizer: «Comecei sem ter ideia de onde me estava a meter, mas graças ao seu treino, não estou a passar fome.»

Um estilo de vida rico não garante que terá paz de espírito; posses a mais tendem a convidar o sofrimento. Mas o sal e o miso são grampos básicos, por isso seria aceitável ler isto como o sentimento comum de que a vida mais feliz é a da pobreza honesta. No entanto, considerando o interesse de Huairang no seu antigo aluno, pode haver algo um pouco mais profundo nos detalhes.

Na sua resposta, talvez Mazu esteja simplesmente a revelar a sua mente: «Estou apenas a viver a vida quotidiana. Viver sem problemas artificiais é o próprio Zen. Não há necessidade de dizer mais nada.»

Suponho que se esperaria que um sacerdote Zen tivesse tal atitude, mas aqueles no mundo secular podem não achar tão fácil. Um professor no meio da agitação da vida mundana, preocupado em ajudar um estudante trabalhador a encontrar um emprego, poderia ser tentado a dizer algo nesta linha: «“Viver apenas naturalmente” é um belo ideal, mas não põe comida na mesa. Precisas de ser prático. Contentas-te com um trabalho de escritório.»

Mas lembrando-se das palavras de Mazu, ele contém-se, dando antes o seguinte conselho: «Força! Aponta alto, segue os teus sonhos. Pode ser difícil no início, mas vai em frente e vive a vida que há em ti.» Talvez o caminho de Mazu para se tornar um mestre Zen com o seu próprio templo não tenha sido fácil, e é a isso que ele chama o seu «início duvidoso». Trinta anos depois, ele conseguiu — está a viver a sua vida ao máximo e não falhou em pôr comida na mesa.

Um ser realizado não procura nada, nem mesmo a iluminação. Ele ou ela pode estar completamente satisfeito com uma dieta simples de arroz integral, sopa de miso e vegetais. No Japão, esta forma de ser natural e sem problemas é popularmente expressa na máxima Zen *byojo shin, kore michi nari*, ou «a mente comum é o Caminho». A maioria das pessoas não se apercebe, mas estas palavras pertencem a Mazu Daoyi.

2. Mantém-te Imaculado

«Não há necessidade de te preocupares em dominar o Caminho. Basta que tenhas o cuidado de te manteres imaculado. Tornamo-nos maculados ao sermos superindulgentes na vida, temendo a morte, esforçando-nos e perseguindo objetivos. Se queres compreender o Caminho diretamente, ele não é outro senão a tua mente comum.»

Se transformas o Caminho num objeto a ser agarrado, num objetivo ou numa coisa a ser procurada, acabas por ter o efeito oposto: contaminar o Caminho. Então, como evitamos estabelecer objetivos e procurar? «Em tudo o que faças, vive apenas a vida comum», diz Mazu.

Então, isto significa que podemos aceitar «a mente comum é o Caminho» pelo seu valor nominal e apenas continuar com a nossa vida diária? Não propriamente. Isso não passa de um tipo preguiçoso de presunção.

O ditado «a mente comum é o Caminho» deve a sua fama a Mazu, mas é quase igualmente famoso pela sua aparição num diálogo que ocorre entre Nanquan, um discípulo de Mazu, e o seu discípulo Zhaozhou:

Zhaozhou perguntou a Nanquan: «Afinal, o que é o Caminho?» «É a tua mente comum.» «Então é por isso que se deve ansiar?» «Ansiar por isso apenas o coloca mais longe.» «Sem ansiar por isso, como se pode conhecer o Caminho?» «O Caminho nada tem a ver com conhecer e não-conhecer. Dizer que o conheces seria um erro; dizer que não o conheces apenas mostraria indiferença. Quando alcanças verdadeiramente o Caminho dos sem-anseios, tudo se aclara como o céu vazio e sem nuvens. Não há necessidade de escrutinar tudo em busca do certo e do errado.»

Zhaozhou despertou imediatamente para a verdade mais profunda, e o seu coração brilhou como a lua límpida e brilhante.

Quando Zhaozhou pergunta: «O que é o Caminho?», ele está preocupado apenas com o objetivo da iluminação, vendo o processo que leva a ela como secundário. Então Nanquan admoesta-o: «A tua forma comum de ser é o próprio Caminho.» Na escola Zen, o ato de caminhar em si é mais importante do que chegar ao destino. Além disso, a experiência de ver plantas e flores silvestres ao longo da estrada e ouvir as vozes das aves a flutuar no ar também é agradável, diz Mazu.

A objeção de Zhaozhou à ideia de o comum ser o Caminho é algo deste género: «Isso pode ser verdade, mas não se pode caminhar sem ter a vontade de caminhar.» Por outras palavras, é tudo muito bom desfrutar das coisas ao longo do caminho, mas ninguém começa a caminhar sem primeiro decidir fazê-lo.

«Espera», diz Nanquan. «Não precisas de fazer um grande alarido com isso, este negócio de “tomar decisões” apenas para sair para um passeio. Se tens de cerrar os dentes e dizer: “Certo. Agora vou pôr um pé à frente do outro e, ao fazê-lo, ir para ali”, ou fixar o teu olhar num certo ponto à frente dizendo: “Correto. Só mais um pouco”, isso deixa de ser simplesmente caminhar.»

Zhaozhou continua a insistir: «Se não sabes para onde vais, como é que comesas sequer a caminhar? Não é como se estivéssemos a caminhar sonâmbulos, tropeçando imprudentemente.»

Mas, de acordo com Nanquan, quando te vês incapaz de habitar na tua mente comum — se comesas a esforçar-te e a fazer todo o tipo de empenho para voltar a ela — acabas por perdê-la ainda mais. Tentar «habitar na tua mente comum» não é habitar na tua mente comum.

Zhaozhou ainda se recusa a desistir. «Se for esse o caso, então a mente comum ser o Caminho perde todo o seu significado.» Aqui a queixa de Zhaozhou faz algum sentido. Um trilho, um caminho, é algo de que te podes desviar; é também algo a que podes regressar. Deve haver algo que possa ser objetivamente chamado de «o Caminho». Para Zhaozhou, a «mente comum» não parece satisfazer estas condições.

O bastante sério Zhaozhou vê as coisas como estando relacionadas em termos de meios e fins. Se pensas nesses termos, tudo o que não se encaixa na relação meios-fins torna-se incompreensível, sem sentido e inútil. Será o zazen realmente nada mais do que um meio para atingir a iluminação? Se não te iluminas, significa isso que estar sentado em zazen foi sem sentido?

Nanquan rejeita liminarmente essa forma de pensar: não se trata de saber que «Isto é o Caminho» ou «Isto não é o Caminho». E o zazen é o mesmo: sentar-se em zazen não é sobre tornar-se iluminado ou não se tornar iluminado. O acto de estar sentado tem valor em si mesmo. No entanto, mesmo dizer que algo «tem valor» pode ser enganador. Em vez disso, digamos apenas que, se te sentares em zazen como um «Caminho de sem-anseios», a certa altura a tua forma de ser tornar-se-á iluminação.

A mente comum é o Caminho, sem dúvida. É por isso que é uma desilusão «ansiar» pela mente comum. Ainda assim, ansiar especificamente por nada de todo mostra uma falta de preocupação. «Deves caminhar continuamente pelo Caminho dos sem-anseios», diz Nanquan. E, aparentemente, foi o suficiente para Zhaozhou.

Suponhamos por um momento que o oposto da mente comum é «estar irritado». Poderíamos imaginar que o Zen significa que, por mais irritante que seja a tua situação, não te debes irritar de forma alguma. Poderíamos ir mais longe, imaginando que o Zen exige que não só debes evitar oscilações de humor, como debes praticamente evitar tudo o que é emocional. Não é

isto que queremos dizer com «mente comum». Estar irritado quando se está numa situação irritante é perfeitamente humano. Este coração-mente que se move e balança é a nossa verdadeira forma de ser. Aceita-o, diz Nanquan.

Se dizes a ti próprio que não te debes irritar, isso apenas serve para aumentar a tua irritação. Tenta, em vez disso, aceitar-te apenas de boa vontade tal como és: «Ah. Parece que estou irritado, agora mesmo.» O que é importante é se consegues fazer isso ou não.

Mesmo que tenhas compreendido perfeitamente que a tua mente comum é o Caminho, isso não significa que não te vás irritar mais. E se conseguires aceitar o teu eu irritado, isso provavelmente tornará as coisas muito mais fáceis.

3. Numa Bela Noite de Luar

Certa noite, Mazu apreciava a beleza da lua com os seus discípulos Xitang Zhizang, Baizhang Huaihai e Nanquan Puyuan. Mazu perguntou: «O que deveríamos fazer numa noite tão agradável como esta?»

Xitang respondeu: «É perfeita para ler sutras.» «É perfeita para praticar zazen», disse Baizhang. Nanquan sacudiu as mangas e afastou-se.

Mazu comentou: «Os sutras vão para o armazém e o Zen regressa ao mar. [Nanquan] Puyuan, sozinho, transcende o mundo material.»

Os três discípulos de Mazu mostram todos algum grau de excelência, mas a sua individualidade também transparece. Cada um tem a sua resposta única à pergunta de Mazu. Xitang diz que é bom para ler as escrituras e dedicar o seu mérito. Baizhang sugere que é um bom momento para sentar em zazen. Nanquan apenas se afasta.

No comentário de Mazu, ele está, em parte, a brincar com os nomes dos dois primeiros discípulos. O nome de **Xitang Zhizang** contém o carácter para «armazém» (*zang*), e o de **Baizhang Huaihai** contém o carácter para «mar» (*hai*). Essencialmente, Mazu invoca o armazém dos ensinamentos do Dharma em referência a um aluno e as vastas profundezas oceânicas da prática Zen em referência ao outro. Nanquan, porém, na estimativa de Mazu, está além da metáfora. Puns à parte, Mazu está basicamente a dizer: «Xitang sobressai na teoria e Baizhang sobressai na prática, mas Nanquan está além de ambos.»

Diz-me, isto significa que ele considera Nanquan um caso especial?

Xitang dedica as suas energias a dominar a mente, e Baizhang dedica-se a dominar o corpo; Nanquan está além de se deixar prender pela mente ou pelo corpo. Xitang vai para a casa dos sutras estudar e Baizhang vai para o salão de meditação sentar em zazen, mas parece que Nanquan simplesmente partiu e voou pelo céu até à lua. De facto, parece que Nanquan é um caso especial.

O estudioso continua a estudar, quer chova quer neve. O praticante de zazen senta-se sempre, quer pareça que vai haver vento ou tempestade. Nenhum deles tenta sair do seu próprio mundinho. «Já que a lua brilha tão elegantemente esta noite, porque não apreciá-la?», diz Nanquan. «Se não podem vir apreciá-la comigo, eu irei sozinho.»

Creio que temos de declarar Nanquan o vencedor desta vez.

4. Ergue Bem Alto os Teus Olhos!

O Leigo Pang disse a Mazu: «Como um homem original além da ilusão, peço-vos: erguei bem alto os vossos olhos!» Mazu olhou diretamente para baixo. «Ninguém além de vós, Mestre, consegue tocar tão habilmente a harpa sem cordas!» Mazu olhou diretamente para cima. Pang curvou-se reverentemente. Mazu regressou aos seus aposentos. Pang seguiu-o. «Pensei em exhibir a minha habilidade, mas em vez disso só cometi um erro.»

Consideremos uma leitura direta deste diálogo. Instado a olhar para cima, Mazu olha para baixo. Quando elogiado, ignora o elogio e olha diretamente para cima. Pang percebe que confundiu Mazu com alguém que poderia enfrentar.

O Leigo Pang conhece-se como um «homem original» (本来人), um homem do ideal mais elevado, que nunca vacila. Ainda assim, preocupa-o que talvez até um homem original possa ser de qualidade superior ou inferior a outro. Então, pede a Mazu que lhe demonstre como é um homem original de primeira classe. «Não olhe apenas de cima como um professor; deixe-me ver-vos colocar a mira ainda mais alto!»

Mazu olha deliberadamente para baixo. Um homem original não tem alto nem baixo; ele nem melhora nem retrocede. Pang assente e continua com a imagem da harpa sem cordas: esta perfeição sem limites superiores não é como uma harpa sem cordas?

Mazu olha diretamente para cima. Há sempre alguém melhor. Acabar com o tocar, mas tocar: esta é a harpa sem cordas.

No início, Pang declara dramaticamente: «Como um homem original além da ilusão, peço-vos...» Talvez faça a pergunta «como um homem original» para provocar Mazu: «Eu sou um homem original, mas e vós?» Vigor impressionante, mas ele está demasiado excitado. Mais uma vez, o seu «erguei bem alto os vossos olhos!» é um desafio a Mazu; se ele realmente é um homem original, deveria mostrar alguma evidência. São palavras de combate.

Mas, se por acaso fores uma pessoa original, não te preocupas com o alto e o baixo. Mazu olha diretamente para baixo, restando o entusiasmo de Pang. O Leigo Pang elogia-o então: «Só vós, Mestre, conseguis tocar tão bem a harpa sem cordas.» Há um pouco de orgulho escondido na sua afirmação lisonjeira. Parece que Pang está a elogiar Mazu, mas na verdade está a insinuar que ele também sabe uma coisa ou outra sobre como tocar a harpa sem cordas.

Lançando um balde de água fria na vaidade de Pang, Mazu olha diretamente para cima, como quem diz: «Ainda continuas com esse disparate?» Mazu não está apenas a brincar com Pang; o seu olhar para cima, para baixo, e por aí fora, é na verdade bastante sincero. Quando Mazu se afasta, o Leigo Pang conclui apropriadamente baixando a cabeça.

Mas e se o «homem original» de Pang se referir a Mazu? Pang, então, estaria a pedir-lhe para mostrar concretamente como é manter-se inabalavelmente fiel apenas ao ideal mais elevado. Como vive um homem original? Como é a sua aparência? Mazu mostra-lhe olhando para baixo; não se trata apenas de olhar para cima. Às vezes, também é preciso olhar para baixo. Não podes apenas afogar-te em ideais; tens de te lembrar da realidade que está mesmo ali, aos teus pés.

Pang não recua, mesmo depois de Mazu olhar diretamente para ele. Quer celebrá-lo como um homem original, não importa o quê: «Ninguém além de vós, Mestre, consegue tocar tão habilmente a harpa sem cordas!» E Mazu olha diretamente para cima. «Pensas que sou perfeito? Se te preocupas com quem é “superior” e quem não é, haverá sempre alguém melhor do que tu.»

5. Quão Natural

O Mestre Zen Danxia Tianran visitou Mazu. Sem sequer uma saudação, entrou no salão de meditação e sentou-se escarranchado no pescoço de uma estátua de Bodhisattva. Atónitos, os monges próximos informaram Mazu imediatamente.

Mazu dirigiu-se ao salão de meditação e, vendo por si mesmo, disse: «O meu próprio discípulo! Quão natural!» Danxia desceu, curvou-se reverentemente e disse: «Obrigado por me concederdes um nome de Dharma tão esplêndido.» Assim, assumiu o nome de Tianran.

A palavra *Tianran*, que acima é traduzida como «natural», refere-se à inocência infantil; alguém que não tem nada escondido, cujo verdadeiro eu transparece tal como é. Pessoalmente, pergunto-me se Danxia está realmente a ser tão «natural». O seu comportamento cheira a falso-natural. No mundo do Zen, repleto de costumes e práticas formais, ninguém faz uma pose extravagante sem motivo.

Ao subir à estátua do Bodhisattva e sentar-se escarranchado no seu pescoço, Danxia está a tentar provocar Mazu para que este o repreenda. Está a fazer uma campanha contra si próprio. Danxia é um homem de sangue quente; não se adequa à sua natureza andar a fazer o papel de um sacerdote Zen bem comportado. Pôr uma cara séria como se estivesse iluminado e agir como exemplo para as massas seria demasiado confuso. Querendo livrar-se da sua situação opressiva, ele faz deliberadamente uma exibição da sua má conduta. «Despacha-te e rotula-me como um miserável para que eu possa relaxar, está bem?»

Mas Mazu não o vai deixar escapar tão facilmente. No momento em que Danxia pensa que vai receber uma repreensão severa («Isto é um ultraje!»), recebe, em vez disso, uma tábua de salvação: «Quão esplendidamente infantil!» Mazu revela-se um ator ainda melhor do que Danxia, que, sem outra cartada para jogar, diz: «Certo. Daqui em diante, sou um “natural” oficialmente licenciado. E como tenho o selo de aprovação do meu mestre, continuarei a agir naturalmente até ao fim.»

Mazu olha para o coração, e não para a superfície das coisas. Danxia procura uma repreensão, mas Mazu responde ao que se passa verdadeiramente no seu interior, em vez de reagir ao que aparece na superfície.

6. Dar a Tua Vida

Baizhang perguntou a Mazu: «Qual é o significado essencial do Budismo?» «Dar a tua vida.»

Um estudioso traduz a resposta de Mazu como «Verdadeiramente, é onde entregas a tua vida». Isto significaria: «Assim que compreenderes a essência, darás a tua vida» ou «Se estiveres pronto para dar a tua vida, falar-te-ei da essência do Buda». Se falares com os teus discípulos de forma tão ameaçadora, eles vão apenas encolher-se de medo, certo?

Eu ouço-o de forma diferente. Baizhang pergunta: «Qual é o significado essencial do Budismo?» E Mazu responde: «Se apenas viveres com tudo o que vales, estás a sair-te bem.»

Baizhang, como uma criança que segura uma lâmina afiada, de repente atira-se a Mazu brandindo uma pergunta ridiculamente elevada — e Mazu acalma-o, dizendo-lhe que não precisa de andar preocupado com tais coisas.

Se conhecer o significado essencial do Budismo fosse, literalmente, dar a vida, pessoas tímidas como eu abandonariam a prática imediatamente. Não creio que Mazu esteja a ser tão ameaçador. Penso que ele fala suavemente, com um riso: «Se queres saber o significado essencial do Budismo, enquanto tiveres vida no presente, tudo o que podes fazer é continuar a tua prática, certo?»

Claro que, embora não estejamos geralmente conscientes disso, a verdade é que viver é ter a vida constantemente por um fio, ao comer, ao dormir, ao caminhar — em todos os atos da nossa vida quotidiana. A frase «a tua vida» na resposta de Mazu refere-se àquilo que está sempre em jogo: tu, a tua forma de ser. A parte do «dar» ou «entregar» refere-se a deixar de ser particular sobre o teu «eu». «Não te prendas a ti mesmo, à tua forma de ser», diz Mazu. «A tua vida está constantemente em jogo, mas não te preocupes com isso; continua apenas a viver aqui, a viver agora.»

7. Súbito!

Um dia, enquanto estava com Mazu, o Mestre Magu Baoche disse: «Como é o Grande Nirvana?» «Súbito!» «O que é, exatamente, “súbito”?» «Olha para a água!»

O Mestre Magu começa com uma pergunta um pouco exagerada. É o Grande Nirvana. Já que entraste no mundo pelo nascimento, a tua morte é

inevitável. Por muito que não queiras morrer, morrerás a certa altura. O momento da tua morte aproxima-se momento a momento. Por cada dia que vives, a tua morte aproxima-se um dia. Por cada segundo que vives, a tua morte aproxima-se um segundo. Isto é, verdadeiramente, uma questão da maior importância.

Sente-se que o «Súbito!» de Mazu significa que o Grande Nirvana não é assunto para perguntas casuais. «“O que é o Grande Nirvana?” Sabes onde te estás a meter?» Se for este o caso, então a resposta de Mazu não é o resultado de uma análise fria: «Ora, é “súbito”». Talvez seja mais uma reação de corpo inteiro: «Cuidado!»

Mesmo após a resposta direta de Mazu, ele recebe outra pergunta de Magu com a cabeça nas nuvens: «E o que é, exatamente, “súbito”?» Em resposta, Mazu diz-lhe para olhar para a água. Algumas águas demoram o seu tempo; outras fluem velozmente. Em qualquer dos casos, elas fluem momento a momento; se o fluxo é rápido ou lento no momento é uma questão separada.

O momento que flui para o nirvana — a rapidez desse momento — é certamente o que Mazu quer ensinar. O carácter traduzido como «súbito», no seu sentido absoluto, significa «momento», bem como uma gama de outros significados matizados, incluindo «apressar-se» e «preparar-se». A água está constantemente a fluir.

No entanto, se olhares para um ponto fixo, num momento a água flui até ti e num momento flui para longe. Este fluxo é o mesmo em qualquer momento, independentemente da velocidade do rio. Esse momento é a eternidade, o nirvana. Ele desafia qualquer tentativa de controlo humano. Este é o momento para o qual Mazu chama a nossa atenção.

Pelo menos, é essa a minha compreensão. Outro estudioso traduz «olha para a água» como «aquela água ali». Tendemos a andar a um ritmo arbitrário, mas não sabemos quando o nirvana virá. Devemos praticar constantemente, sem deixar a nossa atenção dispersar, como o fluxo incessante do riacho. Confúcio disse: «Assim é o que passa, não descansando nem de dia nem de noite.» Talvez Mazu também queira dizer: «É como aquela água diante dos teus olhos, fluindo constantemente e sem descanso.» A tua prática, aquela que leva ao nirvana, é a mesma — não relaxes, não a percas!

Quando Mazu diz para olhar para a água, penso que ele nos está a advertir para darmos uma atenção adequada e incessante a este momento, aqui e agora. Olha para o momento incessante, diz Mazu. É o nirvana. Só porque é «súbito» lhe podemos chamar nirvana.

8. Cuidar do Gado

Um dia, Mazu perguntou a um dos monges que trabalhava na cozinha: «O que estás a fazer?» «A cuidar do gado.» «E como cuidas dele?» «Quando se desviam para a erva, puxo-os de volta pelo nariz.» «Um verdadeiro pastor, de facto.»

Levas o gado para a pastagem para que pastoreie. Uma vez lá, o gado fica entusiasmado e pasta alegremente. Não é bom para eles, porém, comerem demais. Quando já comeram o suficiente, agarras os seus narizes para os tirar da erva espessa e evitar que abusem dos seus apetites.

A água corre para terrenos mais baixos; a capacidade de regular este fluxo é fundamental para a agricultura. Os apetites das vacas são semelhantes à água. Não há necessidade de as ensinar a seguir os seus desejos; deixa-as livres e elas procurarão satisfazê-los. Mesmo que pareça que ainda querem comer mais, tens de lhes dar algum «amor duro» e puxá-las para fora da erva pelo nariz. Elas protestam — «Eu ainda estava a comer!! Muuuuu!» — mas logo desistem, relutantemente. Cuidar bem das vacas — mesmo quando elas não querem — faz parte do trabalho do pastor.

A passagem seguinte é do *Registo de Linji*.

Ao entrar na cozinha, Huangbo perguntou ao monge encarregado de cozinhar o arroz: «O que estás a fazer?» «Estou a tirar os pequenos pedaços de sujidade do arroz que vamos dar de comer a todos.» «Quanto comemos num dia?» «Cerca de 400 quilos.» «Não é demasiado?» «Receio que possa não ser suficiente.» Huangbo bateu-lhe imediatamente.

O cozinheiro contou mais tarde a Linji o que tinha acontecido. «Vou ver o que se passa com o velho por ti», disse Linji, que foi então ver Huangbo, que lhe relatou o que tinha acontecido com o cozinheiro. Linji disse: «O cozinheiro não percebe. Mestre, que tal uma palavra para o acordar?» E então Linji perguntou a Huangbo: «Não é demasiado?» Huangbo respondeu: «Porque não dizer: “Comeremos de novo amanhã?”»

«Porquê falar de amanhã? Come agora!», disse Linji e deu um estalo em Huangbo. «Este louco, vindo puxar os bigodes do tigre outra vez!», disse Huangbo. Linji deu um grito e saiu.

Parece que o cozinheiro deu a resposta errada. Então o cozinheiro vai queixar-se a Linji, que por sua vez pede a Huangbo que revele a resposta correta. «Se sobrar algum, podemos comê-lo amanhã», responde Huangbo — mas Linji coloca um grande X vermelho sobre essa resposta também. «Come o que lá está quando lá está. Não fales de amanhã, come agora!» *Ploft!*

Huangbo está a enfatizar a necessidade de controlar os desejos. Para Huangbo, não há necessidade de se preocupar em não ter o suficiente e, se houver algum extra, o importante é refrear o apetite. Mas Linji segue uma tática diferente. «Não te preocupes com o muito ou o pouco. Quando há comida, come. Quando não há, não comas. Só isso», diz ele. «Não tragas o amanhã para a equação.»

Certamente parece que Linji leva a melhor aqui, mas se considerarmos que, na prática, a manutenção de uma ordem religiosa exige que se lide com as rações de arroz de forma eficiente, então temos margem para simpatizar também com Huangbo. Tenho a certeza de que há muitas preocupações que não se conseguem compreender até que se encontrem certas circunstâncias. Admitamos, estes são meros problemas mundanos.

O cozinheiro está preocupado em satisfazer os desejos dos monges por arroz abundante, mas os monges não devem comer apenas porque querem. Isso serviria apenas para os escravizar aos seus apetites.

Comparando os desejos humanos ao cuidar do gado, Mazu diz: «Domestica os teus desejos.» Quando os monges estão prestes a meter o nariz no campo relvado dos desejos mundanos, o seu mestre pode agarrá-los e puxá-los — «Vá lá, agora». Com o gado, este é, obviamente, o trabalho do pastor. Mas quando os monges estão prestes a ser derrotados pelos seus desejos, protegê-los excessivamente com um «Vá lá, agora!» e puxá-los tornar-se-á, inevitavelmente, um obstáculo à sua prática. É preciso, suponho, ser responsável por si próprio. Quando Mazu diz: «Um verdadeiro pastor, de facto», suspeito que não o diz como um elogio.

O Lago está Cheio?

Mazu perguntou a um monge: «De onde vens?»

«Venho de Hunan.»

«O Lago do Leste está cheio?»

«Não.»

«Tanta chuva, e ainda não está cheio?»

Talvez o monge diga «não» porque está a interpretar a pergunta de Mazu de forma literal, pelo seu valor facial, respondendo de acordo com o volume real de água no Lago do Leste. «Não, ainda não está na sua capacidade máxima.» Ele é agradavelmente inocente, mas um pouco rude.

Mas parece que o monge vinha de Hunan, onde o Mestre Nanyue Huairang ensinava. Quando Mazu pergunta ao monge se o Lago do Leste está cheio de água, está a perguntar-lhe se ele já recebeu todo o ensinamento de que precisa: «Visto que tens praticado sob a orientação de alguém como o Mestre Huairang, deves sentir-te bastante preenchido, não é verdade?» Assim, quando o monge diz que não, uma interpretação é que o monge não pode dizer sim a Mazu com confiança, porque não acredita plenamente que já tem tudo o que precisa. A resposta de Mazu é uma expressão do seu espanto pelo facto de, embora o monge tenha tido toda aquela chuva de boas-vindas derramada sobre ele por Huairang, ainda se sentir carente.

Mazu poderia ter respondido ainda: «Mas deve estar cheio por esta altura... talvez tu simplesmente não te dês conta disso.» O monge já tem tudo o que poderia precisar. Não lhe falta nada.

Não é que os praticantes de Zen nunca falem de forma clara, mas Mazu não se limita a proferir palavras superficiais. Neste caso, Mazu não está literalmente a perguntar sobre o nível da água do lago; ele está a saudar o monge com uma pergunta perspicaz — «Como vai a tua prática?»

Quando alguém o saúda, o leitor responde adequadamente. Se estiver um dia agradável e alguém o saudar com «Belo tempo, hein?», provavelmente não dirá «não» e deixará a conversa morrer ali mesmo. É provável que concorde e continue a conversa a partir daí. O mesmo se aplica no mundo Zen. Quando um mestre Zen o saúda com uma pergunta

ligeiramente poética sobre a sua prática, responda adequadamente. O monge deveria ter conhecido a natureza da pergunta aqui feita.

E talvez conhecesse. É, claro, possível que os dois se compreendam perfeitamente e apenas continuem a interagir de forma lúdica. Ainda assim, esta é a questão que Mazu quer comunicar: «Já és um buda, e ainda dizes que te falta algo?»

Parte II

Não fiques apenas aí sentado!

10

Chicotear a Carroça ou Chicotear o Boi?

Durante o início da dinastia Tang, enquanto Mazu praticava no templo Chuan Fayuan de Hengyue, conheceu o Mestre Huairang. Percebendo que Mazu era um recetáculo capaz de dar continuidade ao seu Dharma, Huairang perguntou-lhe: «Monge virtuoso, o que pretendes alcançar ao sentar-te em *zazen*?»

«Pretendo tornar-me um buda.»

Huairang procedeu então a pegar num azulejo e começou a poli-lo à vista de Mazu.

«Porque está a polir esse azulejo?», perguntou Mazu.

«Vou poli-lo até que se torne um espelho.»

«Polir um azulejo nunca o transformará num espelho.»

«Tal como polir não fará de um azulejo um espelho, sentar-te em *zazen* nunca te tornará num buda.»

«Então, o que devo fazer?»

«Se atrelares um boi a uma carroça e a carroça não se mover, chicoteias a carroça ou o boi?»

Mazu ficou sem palavras.

Mazu sabe que não se pode polir um azulejo para que se torne um espelho, mas pensa que pode, através do ato de se sentar, tornar-se um

buda. Como um cão que só conhece um único truque, Mazu pratica *zazen* com uma determinação cega e imprudente. Huairang percebe que Mazu tem potencial e considera uma pena deixá-lo desperdiçar-se, por isso faz saber a Mazu que ele está fora do caminho: «Isso não te levará a lado nenhum. Se pensas que te podes tornar um buda apenas por te sentares em *zazen*, estás a cometer um grande erro.» Preocupado com a inflexibilidade que vê em Mazu, Huairang diz-lhe que não há necessidade de tratar o *zazen* como se fosse tudo.

Ainda assim, será que a metáfora do azulejo de Huairang está realmente a atingir o alvo? Certo, não se pode polir um azulejo para que se torne um espelho. Mas será o mesmo para os seres humanos — nenhuma quantidade de tempo sentado o tornará num buda? Será o *zazen*, por conseguinte, apenas um desperdício de esforço?

Quando, por muito que se pula um azulejo, ele continua a não se tornar um espelho, culpar o azulejo não levará a lado nenhum. Mas se ainda estiver empenhado em fazer dele um espelho, então nada resta a fazer senão continuar a poli-lo diligentemente, *ad infinitum*. Quando, por muito que se sente, continua a não se tornar um buda, culpar-se a si próprio também não servirá de nada. E se continuar determinado a tornar-se um buda, então não há nada a fazer senão continuar sentado.

Não existe uma ligação necessária entre o *zazen* (prática) e o atingir a condição de buda (iluminação). O *zazen* em si é a expressão da condição de buda.

Huairang ataca então Mazu com outra pergunta: «Chicoteias a carroça ou o boi?»

Atrai-se um boi à carroça, mas esta não se move. Se chicotear a carroça, isso não vai realizar nada. Talvez seja o mesmo com o *zazen*. Se estiver apenas a tentar suportar a dor nas pernas, não chegará a lado nenhum; é a sua mente que tem de trabalhar, ou seja, o boi e não a carroça.

Ainda assim, não se trata de uma simples questão de «chicotear o boi e fica tudo bem». Se continuarmos com uma forma de pensar dualista, separando mente e corpo, apenas nos afastaremos cada vez mais da iluminação. Se o boi se move, a carroça também se move. A carroça foi construída para se poder mover e, claro, o boi também. Dizer, num determinado momento, que não se está a mover, é implicar que, no

momento próprio, se moverá. O seu corpo é feito para que possa sentar-se, e a sua mente é feita para que possa ser iluminada. *Zazen* é o «você» que deve ser iluminado, sentado; o «você» que já é um buda está sentado.

É claro que, embora já seja um buda, é surpreendentemente difícil pensar em si próprio dessa forma. Fica-se cada vez mais rígido à medida que se senta. É aqui que Huairang diria: «Calma. Não há necessidade de ficar tão tenso.»

Uma vez que usamos a expressão «atingir a condição de buda», o problema de «tornar-se um buda» irá inevitavelmente surgir. No entanto, o leitor já é um buda. A chave reside no facto de se sentar ou não com essa compreensão. Se usar o sentar-se em *zazen* como um meio para se tornar um buda, tal não acontecerá — não importa quanto tempo permaneça sentado.

O *zazen*, desde o início, é o buda-sentado; não se trata de o eu se «tornar» um buda. Pensar que pode, através do ato de se sentar, tornar-se um buda, é como tentar polir um azulejo para que se torne um espelho. Se chicotear o boi com a ideia de que o vai fazer mover-se, com a mentalidade instrumental de meios e fins, ele não se moverá de todo.

Assim, sem qualquer chicotada, limita-se a trepar para a carroça — mas isto também não o levará a lado nenhum. Se chicotear o boi não leva a lado nenhum, por que não tentar ser gentil com ele de vez em quando? Quando nenhuma quantidade de tempo sentado o tornará num buda, sentar-se com um objetivo em mente também não resolverá o seu problema. A chave é mudar a sua forma de ser, sentar-se como o «você» que é um buda.

Falando de «ser», a diferença entre isso e «fazer» merece ser mencionada.

Vivos como estamos, o «ser» sem algum tipo de «fazer» — falar, comer, etc. — simplesmente não acontece. De facto, para estar conscientemente ciente do seu «ser», tem de o transformar numa abstração mental; a consciência do ser requer algum trabalho extra. Talvez por essa razão, vivendo neste mundo onde se operam mudanças nas coisas através do fazer algo, tendemos a dar mais valor ao fazer. Ainda assim, não creio que seja correto menosprezar o ser.

Nas instituições educativas, o fazer é geralmente mais valorizado do que o ser. Ainda assim, quando se trata de ser um estudante (uma forma de ser que se aplica igualmente a todos) e do trabalho de fazer os seus estudos, tanto o ser como o fazer são indispensáveis, não é verdade? Muitos estudantes, especialmente os do ensino primário, ainda não são adultos independentes; parece que cultivar o seu sentido de ser — o seu sentido de ver com os seus próprios olhos e de se manterem sobre os seus próprios pés — seria de importância primordial. O seu fazer — praticar exercícios de matemática, memorizar vocabulário — deve ser reconhecido como coisas que são tornadas possíveis pelo seu ser. Quando Huairang se põe a polir um azulejo à frente de Mazu, talvez esteja a ensinar que tornar-se um buda só é tornado possível por ser você mesmo.

No entanto, o seu ser (o seu eu), no seu estado atual, é como o Buda apenas no seu ser do mesmo género. Se, apenas sendo do mesmo género que o Buda, o leitor é ainda incompleto e imperfeito, por essa mesma razão precisa de procurar a plenitude e a perfeição através da sua prática. Quando Huairang continua com «Chicoteias a carroça ou o boi?», ele está a sugerir que o fazer — isto é, o ato de se expressar através do sentar-se — é o que lhe permite ser um buda.

11

Quem está sentado, e porquê?

Huairang disse: «Senta-te para aprender Zen? Senta-te como um buda? Se te sentas para aprender Zen, o Zen não é igual a estar sentado. Se te sentas como um buda, o buda não é uma postura fixa. No Dharma da não-permanência, não podes andar a discriminar dessa maneira. Se te limitares a "sentar como um buda", matas o Buda. Se ficares apegado à forma de estar sentado, nunca chegarás à verdade.»

Mazu ouviu estes ensinamentos e bebeu-os como néctar doce.

Começar por aprender uma certa forma, como sentar-se e observar a respiração, pode muitas vezes ser bastante eficaz para acalmar a mente. No entanto, mesmo que aprender uma forma externa tenha sido o que o iniciou no caminho da meditação, uma vez que se torna apegado às formas (ou seja, ao *zazen*), já não está a praticar Zen.

Huairang pergunta: «Senta-te para aprender Zen? Senta-te como um buda?» Se o *zazen* não consistir em sentar-se como um buda, torna-se nada mais do que uma mera forma. Tornar-se apegado à forma é matar o Buda. Estar sentado, por si só, não compreende o Zen. Estar sentado torna-se Zen apenas quando pode ser chamado de «buda-sentado». Apenas quando começa a sentar-se como o seu verdadeiro eu, que já é um buda, é que o ato de estar sentado se torna Zen.

A menos que se sente como um buda, não é *zazen*. Mas o Buda não tem uma forma fixa; de que maneira deveríamos sentar-nos de modo a «sentarmo-nos como um buda»? Não é uma pergunta fácil de responder. Oferecendo outro obstáculo, Huairang ensina que apenas «sentar-se como um buda» é matar o Buda. Não basta simplesmente evitar ficar preso a formas e posturas; também tem de evitar ficar apegado à ideia de que já é um buda.

Aquele que se senta é o seu eu; o seu eu é aquele que está sentado como um buda. «Buda-sentado» não significa que, através do ato de se sentar, o seu eu se torna um buda. Pelo contrário, significa que no seu eu sentado — o Buda, como Buda — manifesta-se.

O eu é o eu, e o Buda é o Buda. Os dois não são imediatamente idênticos. Não são um e o mesmo, mas também não são separados. O eu e o Buda são não-dois. O Zen-sentado é o Zen-sentado, e o Buda-sentado é o Buda-sentado, mas são não-dois.

Quando quem está sentado em *zazen* é o seu verdadeiro eu, a afirmação «sentado como um buda» aplica-se. O eu nunca se «torna» um buda, nem o *zazen* se «torna» buda-sentado. Assim que começa a pensar em termos de uma coisa «tornar-se» outra coisa, mata o Buda. O eu e o Buda são não-dois.

Negligenciar o eu e fazer com que o estar sentado seja tudo nunca equivalerá a «sentar-se como um buda». Huairang está simplesmente a criticar o facto de se ficar excessivamente apegado ao *zazen*, com as suas formas específicas; ele não é nenhum tipo de cruzado anti-*zazen*. Ele apenas queria certificar-se de que Mazu não pensava que tudo o que tinha de fazer era sentar-se.

Vejamos mais de perto o que significa o facto de o eu e o Buda não serem idênticos, mas também não serem separados, através de um diálogo de *O Registo de Linji*:

Um mestre de palestras veio visitar Linji.

Linji perguntou: «Sobre que sutras faz palestras?»

«Não o suficiente, suponho. Tenho um conhecimento rudimentar do *Tratado sobre os Cem Dharmas*.»

Linji disse: «Uma pessoa dominou todos os sutras; outra pessoa não dominou nenhum. São iguais ou são diferentes?»

«Se dominou os sutras, então são iguais. Se não dominou, então são diferentes.»

O assistente de Linji, Lepu, disse por trás dele: «Mestre de Palestras, onde é que pensa que está, a falar de "igual" e "diferente"?»

Linji virou-se e perguntou-lhe: «E quanto a ti?»

Lepu soltou um grito.

Linji despediu-se do mestre de palestras, depois voltou e perguntou a Lepu: «Aquele grito de há pouco, foi para mim?»

«Foi.»

Linji bateu-lhe.

Questionado por Linji sobre quais os sutras que está a estudar, o mestre de palestras responde modestamente, insinuando que não é de todo avançado, que estava apenas a tentar abrir caminho através do *Tratado sobre os Cem Dharmas*. Tendo sido abordado de forma tão humilde, Linji não distribuirá quaisquer golpes.

Linji pergunta ainda: «Uma pessoa dominou todos os sutras; outra pessoa não dominou nenhum» — qual é a melhor? Qual está mais próxima da iluminação: um monge-erudito graduado pela universidade ou um monge errante sem instrução?

No Budismo, encontramos a proposição de que «Todos os seres sencientes têm a natureza de buda». Se assim for, aqueles que leem sutras e aqueles que não leem sutras estão ambos em pé de igualdade. Assim, o

mestre de palestras responde que aqueles que compreenderam a verdade discerniriam que todos são iguais, uma vez que todos os seres sencientes têm a natureza de buda, e que aqueles cuja prática é insuficiente provavelmente ainda manteriam vários preconceitos e discriminações. Uma resposta perfeitamente de senso comum.

Lepu intervém de perto. «De que está a falar com esse disparate de igual/diferente?» Talvez a resposta de senso comum do mestre de palestras o tenha irritado. Ou estará ele a tentar dizer que os sutras basicamente não importam? Linji diz: «E quanto a ti?» e Lepu responde bruscamente com um grito, provavelmente dizendo que o facto de se conseguir ou não compreender os sutras nada tem a ver com a iluminação. Isto, em si, está perfeitamente bem. Mas agora transforma-se numa troca entre mestre e discípulo.

Linji despede-se do mestre de palestras e pergunta a Lepu: «Aquele grito de há pouco — foi para mim?» «Foi», vem a resposta fria de Lepu, e Lepu mordeu assim o isco de Linji. Não há problema em gritar com um mestre de palestras, mas direcioná-lo ao seu professor é despropositado.

Aqueles que conseguem compreender os sutras e aqueles que não conseguem são diferentes. Algumas diferenças temos apenas de as aceitar como são. Por exemplo, os cães e as pessoas são diferentes. A forma como se interage com o mestre de palestras, que não consegue compreender os sutras, é diferente da forma como se deve interagir com Linji, que os compreende.

O mestre de palestras diz que aqueles que compreendem os sutras percebem que todos os estudantes dos sutras são iguais, mas aqueles que não compreendem pensam que alguns são diferentes. Lepu sugere que o mestre de palestras está a perder o significado de «igual» porque aqueles que compreendem os sutras estão, na verdade, no mesmo patamar que aqueles que não compreendem os sutras. Diferente e igual são não-dois.

Alguns compreendem e outros não — mas aqueles que compreendem são iguais aos que não compreendem.

12

Importunar um Fanático do Zazen

Um dia, o Mestre Weijian de Letan estava a praticar *zazen* atrás do salão do Dharma. Ao vê-lo ali, Mazu soprou-lhe nos ouvidos duas vezes. Weijian saiu da sua meditação, viu que era Mazu e voltou imediatamente à meditação. Mazu regressou aos seus aposentos e mandou o seu assistente levar a Weijian uma chávena de chá. Weijian voltou para o salão do Dharma sem lhe dedicar sequer um olhar.

Weijian leva a sua prática muito a sério. Soprando nos seus ouvidos, Mazu diz: «Estás a praticar *zazen* não só dentro do salão do Dharma, mas também atrás dele? Que trabalhador esforçado!» O sentimento de Mazu é compreensível; quando vemos alguém levar-se tão a sério, dá vontade de o importunar, de fazer algo para o animar um pouco. O pormenor é que ele estava a praticar *zazen* atrás do salão do Dharma. Por que razão tem ele de o fazer ali? O que há de errado em sentar-se lá dentro? É como se ele estivesse a andar às escondidas com algum tipo de motivo ulterior; talvez queira ganhar vantagem sobre todos os outros e superá-los no tempo em que está sentado. Se ele estivesse sentado dentro do salão do Dharma, Mazu poderia não ter tentado importuná-lo.

Mazu sopra nos seus ouvidos: «Deixa de praticar em lugares sombrios como este e vai para o salão do Dharma — é para isso que ele serve.» Weijian não se importa de ouvir. Então, Mazu manda o seu assistente levar-lhe um pouco de chá, sugerindo que ele não pode estar sempre sentado. Por que não tomar um chá? Mazu está a tentar fazer com que Weijian relaxe um pouco e pare de se levar tão a sério. Weijian, nem sequer reconhecendo o chá, levanta-se e apressa-se a voltar para dentro do salão do Dharma, onde retoma a sua prática.

Recorde-se a história de quando Mazu estava sentado absorto em *zazen* e Huairang começou a polir um azulejo à sua frente. «Não se trata apenas de estar sentado.» Isto não é muito diferente de Mazu mandar levar chá a Weijian. «Estás absorto no Zen — bom Buda. Toma um pouco de chá. Já agora, o *zazen* não funciona quando ficas tão tenso com isso.» Weijian, tendo tido a sua prática interrompida, não está disposto a alinhar com Mazu. Irritado e desejando ser deixado em paz, Weijian muda-se para o salão do Dharma e parece dizer: «Com certeza, o Zen não é apenas sobre estar sentado, mas eu ainda posso sentar-me se quiser.»

Preso por ter cão, preso por não ter: Então, o que fazes?

Foi a primeira visita do Mestre Weiyan de Yaoshan a Shitou. Ele perguntou: «Estou basicamente familiarizado com as escrituras, mas continuo a não conseguir compreender os ensinamentos do sul de "apontar diretamente para a mente" e "ver a própria natureza e atingir a condição de buda". Mestre, por favor, teria compaixão e mostrar-me-ia o seu significado?»

Shitou respondeu: «Não podes fazer, não podes não-fazer, e não podes nem-fazer-nem-não-fazer. O que fazes?»

Yaoshan não soube o que dizer.

Shitou disse: «Este não é o lugar certo para ti. Por que não vais ver o Mestre Mazu?»

Yaoshan foi ver Mazu como lhe tinha sido dito. Depois de o saudar reverentemente, fez a Mazu a mesma pergunta.

Mazu respondeu: «Há um momento para pestanejar e um momento para não pestanejar. Há um momento para um certo alguém pestanejar e um momento para esse mesmo alguém não pestanejar. O que fazes?»

Ao ouvir estas palavras, Yaoshan ficou iluminado e fez imediatamente uma vénia reverente.

Mazu perguntou: «Que verdade viste para fazeres essa vénia?»

«No lugar de Shitou, eu era como um mosquito num touro de ferro.»

«Se é assim que as coisas são, cuida bem de ti.»

Shitou diz que não se pode afirmar a realidade, não se pode negar a realidade e não se pode escapar não fazendo nenhuma das duas coisas, e depois ataca Yaoshan com um «O que fazes?». A frase de Shitou pode ser interpretada como um desafio: «Como apreendes algo que não pode ser descrito nem positiva nem negativamente através de palavras?»

O ensinamento de abandonar todas as formas de discriminação está correto. Contudo, não é realista. Assim, falando realisticamente, não está

correto. Pode não haver uma única forma «certa» de fazer as coisas, mas não fazer nada de todo também não funciona.

Mazu adota uma perspetiva mais flexível sobre a realidade. «Não é que não exista absolutamente nada finito. Por vezes as coisas simplesmente são, e uma coisa pode ser mais apropriada do que outra, e tens de decidir entre isto e aquilo. Isso também é importante.»

Shitou e Mazu não estão a ensinar coisas diferentes aqui. Estão a ensinar a não-dualidade da realidade, o que significa que duas coisas são, ao mesmo tempo, «parecidas», mas também «não parecidas». A questão é que, como Shitou está a colocá-lo em termos completamente absolutos, não há forma de o compreender. Mazu, por outro lado, ensina sempre em termos de lidar com a realidade que existe aqui e agora, em termos de pestanejar, por exemplo, o que tende a ser um pouco mais encorajador para os seus alunos.

Ficamos excessivamente preocupados com coisas como ter dinheiro e não ter dinheiro. O «Há um momento para pestanejar e um momento para não pestanejar» de Mazu diz-nos que, quando temos dinheiro, podemos comer sushi; quando não temos, podemos comer ramen instantâneo. A ideia é libertar-se da preocupação com as limitações, sejam elas de dinheiro, tempo ou qualquer outra coisa. No entanto, se disser «que se lixe o dinheiro» e o atirar para o esgoto, na verdade ainda está a agir com muita preocupação em relação ao dinheiro. Se tem de deitar o seu dinheiro fora, pelo menos certifique-se de que deita fora a sua preocupação juntamente com ele.

Parece que Yaoshan foi iluminado ao ouvir o ensinamento de Mazu. Ele prossegue queixando-se de que «estar com Shitou era como ser um mosquito pousado num touro de ferro». Ele queria sugar um pouco de sangue, mas não conseguiu obter nem uma gota. Perante isto, Mazu deixa-o entregue a si próprio: «Se for esse o caso, faz tu mesmo a partir de agora.»

Será então o estilo de ensino de Mazu realmente mais suave do que o de Shitou? De certa forma, não creio. O método de Shitou é definitivamente demasiado duro para Yaoshan; um touro de ferro não se importa se um mosquito pousa nele ou não. Mas quando Shitou o passa para o aparentemente mais paciente Mazu, a coisa acaba num «Bem, faz como entenderes, então». Mazu também não se revela assim tão suave.

O Que Estás a Procurar?

Foi a primeira visita do Mestre Huilang de Tanzhou a Mazu.

Mazu perguntou: «O que procuras ao vir aqui?»

«Procuro o conhecimento do Buda.»

Mazu disse: «O Buda não tem conhecimento. O conhecimento é para os demónios. De onde vieste?»

«De Nanyue.»

«Vieste de Nanyue e ainda não te deste conta do âmago do Zen do Sexto Patriarca? É melhor voltares logo para Nanyue. Não é bom andar a pastar noutras pastagens.»

Nanyue Huairang é a ligação entre Mazu e o Sexto Patriarca Huineng; Huineng foi o mestre de Huairang, e Huairang foi o de Mazu, bem como o de Huilang. Portanto, Huilang vem de um bom *dojo*, um ligado diretamente à espinha dorsal do Zen — e, no entanto, ainda não percebeu bem a questão.

Isto lembra-me o episódio em que Mazu conhece Huairang, quando lhe é perguntado: «O que esperas alcançar ao sentar-te em *zazen*?» «Quero tornar-me um buda», respondeu Mazu, e Huairang começou a polir um azulejo. Ainda assim, o jovem Mazu não andou com rodeios com algo como «Procuro o conhecimento do Buda»; em vez disso, foi direto ao assunto: «Quero tornar-me um buda.»

A frase de Huilang, «Procuro o conhecimento do Buda», emana um cheiro insuportável de impureza. Ele não diz que quer conhecer o Buda; ele diz: «Quero saber o que o Buda sabe.» Por outras palavras, ele quer saber sobre o Buda como a personificação da própria compreensão.

Em resposta, Mazu diz sem rodeios: «O Buda não tem conhecimento», e depois sugere «Não te desvies do caminho em que estás». O Buda não é a «personificação da compreensão» que Huilang deseja. Huilang debate-se nervosamente. Ele é bem-intencionado, mas ainda muito imaturo.

Se tens tempo para andar por aí a agir como um discípulo dotado e a perguntar sobre «o conhecimento do Buda», deverias passar mais tempo a praticar *zazen*. No entanto, não deves sentar-te com a ideia de que tens algo agradável pelo qual ansiar. Apenas aprecia o próprio ato de estar sentado.

15

Como Posso Tornar-me Um com o Caminho?

Um monge perguntou a Mazu: «Como posso tornar-me um com o Caminho?»

Mazu disse: «Eu nunca fui um com o Caminho.»

Ao perguntar sobre como «tornar-se um com o Caminho», o monge está a assumir que ele e o Caminho são duas coisas diferentes. Ao dizer que «nunca foi um com o Caminho», Mazu está a dizer que não objetiva o Caminho como algo separado de si próprio.

O Caminho significa ser você mesmo, aqui, agora. A pergunta «Como posso tornar-me um com o Caminho?» é, na verdade, um pouco grotesca; é colocar a sua forma potencial de ser «lá fora», separada, para ser olhada com saudade enquanto murmura para si próprio: «Ainda estou desviado do verdadeiro Caminho.» O monge está a tentar transcender a sua própria existência aqui e agora para apreender uma forma de ser «melhor».

«O Caminho» significa ser o seu eu real, efetivo. Se esse eu não pode ser um com o Caminho, também não pode estar à parte do Caminho.

No poema «Dotei» («Ao Longo do Caminho»), Kotaro Takamura diz:

À minha frente não há caminho; O caminho faz-se atrás de mim.

Se já existe como você mesmo aqui e agora, a questão de ser um com o Caminho simplesmente não se coloca. Ela nunca entra na consciência de uma pessoa que já está em perfeita harmonia com o Caminho. Você cria o caminho por si próprio à medida que caminha para a frente.

Eu sou eu próprio, aqui e agora. Sem afirmar ou negar, estou a criar a minha forma de ser, o Caminho, à medida que avanço. Se isto for verdade, não há necessidade de nos preocuparmos se somos um com o Caminho ou não; tudo o que precisamos de fazer é desfrutar da caminhada, incluindo os momentos em que nos perdemos e nos desviamos.

Se te perderes, podes sempre voltar atrás, ou pedir indicações a alguém — ou podes simplesmente ficar perdido, se quiseres. Lutas como estas — vaguear fora do caminho e ficar agitado, perder-se e não saber o que fazer — fazem todas parte integrante de estar vivo.

16

Longo e Curto

Um monge veio e desenhou quatro linhas no chão em frente a Mazu. A linha de cima era longa e as três linhas abaixo eram curtas. «Não diga que uma linha é longa e três são curtas. À parte das palavras e além da razão, Mestre, diga-me a sua resposta.»

Mazu desenhou uma única linha no chão e disse: «Não fales de longo e curto. Essa é a minha resposta.»

Apontando para as quatro linhas no chão, o monge apresenta a Mazu um desafio: «Não pode dizer que uma linha é longa e três são curtas. Então, o que diz?» Mazu desenha uma única linha e responde: «Não fales de longo e curto.» Se existe apenas uma linha, então não há «longo» nem «curto». Confrontado com uma distinção entre longo e curto, Mazu responde sem discriminação. Transcendendo as fronteiras de «um» e «três», ele penetra no próprio cerne das coisas.

Esta é a interpretação padrão, mas creio que lhe falta algo mais profundo. Olhemos para este diálogo em termos da relação entre o ato de apenas ver as quatro linhas e o de as ver como «longas» e «curtas». Ao ver as quatro linhas como «uma longa e três curtas», não estaremos nós, na verdade, apenas a acrescentar a nossa própria interpretação acima daquilo que realmente vemos?

O monge, um tipo bastante intelectual, está a pensar em como a percepção está carregada de palavras. Para ele, o que se está realmente a ver são dados sensoriais puros; «uma longa e três curtas», por outro lado, é a sua própria interpretação.

Mazu dá um pontapé certo na lógica de minudências do monge. Mais importante do que o enigma do monge é o facto de que ver é agir. Olhar para linhas no chão significa envolver-se com elas, interagir com elas a um nível pessoal — sem contar histórias sobre serem longas ou curtas. Mazu expressa isto de uma forma sem adornos, desenhando uma única linha.

Não entendam mal; Mazu não tem como objetivo desenhar um «algo» absolutamente neutro que se possa dizer não ser nem longo nem curto. Esse tipo de coisa simplesmente não existe. Em vez disso, apenas desenha!

Não é invulgar os sacerdotes Zen desenharem uma única linha no chão. O seguinte diálogo é de *O Registo de Linji*:

Linji perguntou ao gestor do templo: «Onde estiveste?»

«Estive na cidade a vender arroz», respondeu ele.

«Vendeste-o todo?», perguntou Linji.

«Vendi-o todo.»

Linji pegou no seu cajado e desenhando uma linha à frente dele, e perguntou: «E vendeste isto?»

O gestor soltou um grito.

Linji deu-lhe uma pancada rápida.

Depois apareceu o cozinheiro-chefe, e Linji relatou-lhe o que acabara de acontecer. O cozinheiro-chefe disse: «O gestor não percebeu o seu significado, Mestre.»

«E quanto a ti?», disse Linji.

O cozinheiro-chefe fez uma vénia reverente.

Linji deu-lhe uma pancada.

Quando o gestor diz que vendeu todo o arroz, provavelmente quer dizer que vendeu literalmente todo o arroz, mas será apenas sobre isso que Linji está a perguntar? É provável que ele esteja a perguntar se o gestor se tinha libertado completamente de todos os seus desejos e apegos mundanos.

Linji desenha uma única linha no chão e pergunta: «E vendeste isto?» «Eu percebo que vendeste o arroz todo, mas isto não é uma loja de arroz, e não creio que tenhas saído com o único propósito de vender arroz», diz Linji. Meros cálculos e contabilidade não fazem um gestor de templo.

O gestor grita e Linji desfere um golpe sem hesitação. Talvez, desta vez, a pancada tenha sido uma afirmação da resposta do gestor. «Bem feito. Bom trabalho.» Ou talvez não. Linji, de entre todas as pessoas, não é de se deixar impressionar facilmente ao ponto de distribuir elogios. É mais provável que o gestor tenha falhado o teste.

A linha de Linji no chão está, talvez, a apontar para a mente focada do gestor, que está concentrada em vender arroz. Isto é, ele está a apontar para o seu «eu-que-vende-arroz». Neste caso, o grito do gestor torna-se uma espécie de protesto. «De modo algum. Venderei o arroz, mas não venderei a minha mente.» A pancada de Linji, então, é uma reprimenda. «Estúpido! O teu eu-que-vende-arroz serve apenas para vender arroz. Uma vez vendido o arroz, não o trazes de volta contigo; deixa-lo para trás. Onde está o teu eu presente?»

A seguir, aparece o cozinheiro-chefe, dizendo: «Aquele tipo simplesmente não percebe.» Linji volta-se para ele com um «Ah, então e quanto a ti?». O cozinheiro-chefe faz uma vénia reverente e, depois, zás! Não creio que a segunda pancada seja também uma afirmação. O cozinheiro-chefe critica o gestor baseando-se no seu próprio mal-entendido: «Um grito dificilmente é a resposta apropriada ao seu amável conselho de que, mesmo que vendamos o arroz, não devemos vender a nossa mente. Não será uma vénia respeitosa mais apropriada, Mestre?» Neste caso, o segundo golpe de Linji é outro castigo. «Errado!»

Parte III

Sê Sempre o Teu Verdadeiro Eu,

Independente e Livre

17

«Sacerdote Virtuoso —»

O Mestre Zen Wuye de Fenzhou veio visitar Mazu. Observando a sua aparência digna e imponente, e ouvindo o seu discurso trevejar como um

sino de templo, Mazu disse: «Um imponente templo de Buda sem nenhum Buda lá dentro.»

Wuye ajoelhou-se numa vénia profunda e perguntou: «Estudei quase todas as escrituras e tenho uma compreensão básica do seu significado, mas continuo sem conseguir compreender o que se quer dizer com o ditado Zen: "É mente, é Buda".»

Mazu disse: «A própria mente que não consegue compreender é, ela mesma, o Buda; não há nada mais além disso.»

Wuye perguntou novamente: «E o que é exatamente o "selo-da-mente" secretamente transmitido por Bodhidharma quando veio do Ocidente?»

Mazu respondeu: «Sacerdote virtuoso, estás a esforçar-te demasiado. Por que não vais e voltas noutra altura?»

Assim que Wuye se levantou para sair, Mazu chamou-o.

«Sacerdote virtuoso —»

Wuye olhou para trás, para ele.

«O que é isto?», disse Mazu.

Wuye ficou subitamente iluminado e fez uma vénia reverente.

«Este estúpido! Porque está ele a fazer uma vénia?», disse Mazu.

Mazu diz a Wuye que a sua aparência é espetacular, mas o seu interior é menos impressionante. Wuye responde à crítica de Mazu admitindo que percorreu arduamente as escrituras, mas que ainda não consegue perceber do que se trata o «É mente, é Buda». Respondendo à atitude humilde de Wuye, Mazu oferece ajuda: a tua própria mente que não consegue perceber é, ela mesma, o Buda.

A mente iluminada não existe separada da mente que está perdida e confusa, nem a mente que está perdida muda ou se transforma, de alguma forma, numa mente iluminada. A mente que existe aqui na realidade como «perdida» é, simultaneamente, nada menos que a mente de buda.

Mazu é suficientemente gentil para o dizer de forma bastante clara, mas Wuye continua sem perceber e não consegue evitar fazer uma pergunta fútil — O que foi que Bodhidharma transmitiu? — ponto em que Mazu o

corre de lá. Desanimado, Wuye vira-se para sair. Mazu chama-o. Sem pensar, Wuye volta-se para ele. Percebendo a oportunidade presente, Mazu fala para ela: «O que é isto?» O que é que acabou de se virar para olhar para Mazu? A mente perdida na ilusão? A mente do Buda?

Mazu percebe quando Wuye foi iluminado. «Com certeza que demoraste tempo suficiente! E agora fazes uma vénia!» Não é a melhor aprovação que se pode receber, mas é uma aprovação, ainda assim.

No mundo Zen, não se demora tempo a responder quando alguém nos chama. Se alguém gritar «Iu-huuu!», responde-se com o não-eu, como um eco de montanha: «Iu-huuu!» Ainda assim, virar-se quando alguém nos chama é um dos princípios básicos das relações humanas. A reação de Wuye quando Mazu lhe chama «sacerdote virtuoso» poderia ser uma mera resposta condicionada.

18

«Mestre de Palestras —»

O Mestre de Palestras Liang veio visitar Mazu. Mazu perguntou-lhe: «Ouvi dizer que as suas palestras sobre as escrituras e comentários são muito boas. É verdade?»

«Oh, eu não iria tão longe», disse Liang.

«E o que utiliza para dar as palestras?»

«Utilizo a minha mente para dar as palestras.»

Mazu disse: «A mente é como um ator e o pensamento como um palhaço. Como pode explicar as escrituras?»

Liang respondeu irritado: «Se a mente não pode dar palestras, então suponho que sugira que o nada o pode fazer?»

«Na verdade, o nada é bastante bom a dar palestras», disse Mazu.

Incapaz de assentir, Liang saiu e começou a descer as escadas. Mazu chamou por ele. «Mestre de palestras —»

Sem pensar, Liang voltou-se para o encarar e ficou subitamente iluminado. Fez imediatamente uma vénia reverente.

«Este monge louco! Porque está ele a fazer uma vénia?», disse Mazu.

Liang regressou ao seu templo e dirigiu-se aos monges que lá estavam. «Pensei que ninguém me vencia no que tocava a dar palestras sobre as escrituras e as suas interpretações, mas hoje, uma palavra do Mestre Mazu despedaçou tudo o que fiz até agora.»

Liang retirou-se imediatamente para as Montanhas Ocidentais e nunca mais se ouviu falar dele.

A tendência dos mestres de palestras para intelectualizar coloca-os geralmente no papel de serem derrotados pelos professores Zen. Quando Mazu saúda o Mestre de Palestras Liang elogiando as suas palestras, Liang parece ser humilde — embora talvez esteja apenas a fazer uma exibição da sua humildade. Por dentro, ele guarda a sua boa dose de orgulho. Com o objetivo de baixar o nariz empinado de Liang, Mazu pergunta: «E o que utiliza para ensinar?» Liang responde: «Utilizo a minha mente.»

Quando ele assume o ar de um professor digno e começa a dar uma palestra, a «mente» que utiliza é a mente-ator, a mente ocupada em manter um certo papel. Os atores não fazem mais do que dar um espetáculo. Enquanto faz de professor, a sua mente performativa existe separada da sua mente verdadeira. E quanto ao conteúdo real das suas palestras, não passam de um guião predefinido.

Liang era provavelmente um professor carismático. Parece que Mazu, tendo ouvido falar da sua reputação, o alerta para o facto de as suas esplêndidas palestras não passarem de uma peça de teatro. Mesmo que ele afirme falar do coração, essa «mente» não é mais do que um ator medíocre, calculando o efeito da sua atuação.

Liang, o intérprete em questão, está enfatuado com a falsa imagem de si próprio como um professor apaixonado e trabalhador. Mazu atinge este autoengano oculto em cheio, sugerindo que o nada seria um ensinamento melhor do que o papel farsa de Liang. Mazu chama o indignado Liang enquanto este se vira para sair: «Mestre de palestras —». O Mestre de Palestras Liang tem estado a fazer de professor e a olhar para todos de cima com uma atitude de "vinde-ver-a-minha-famosa-atuação", mas quando Mazu subitamente o chama, nesse momento inesperado, ele esquece-se completamente da sua encenação. Distraidamente, ingenuamente, ele vira-se, esquecendo-se de si próprio ao ponto de chegar a prestar homenagem e fazer uma vénia.

Quando alguém chama inesperadamente pelo seu nome, há algo em si que responde automaticamente. Através da sua resposta incondicionada, Liang torna-se subitamente consciente do seu eu sem adornos, e não do ator. O responsável por este feito de descoberta não é outro senão o próprio Liang. Não é de todo Mazu.

Todos, na sua «talidade», são um buda. Quando se percebe que a sua própria mente é um buda, a própria autoconsciência do Buda está em vigor. Ninguém lhe ensinou isto. Quando Liang faz uma vénia a Mazu como se lhe tivesse sido ensinado algo, ele extingue a bela autoconsciência que acabou de ocorrer. Não há necessidade de fazer uma vénia, mas ele fá-lo na mesma, porque o efeito da sua realização não se instalou completamente.

A afirmação final de Mazu soa a um riso trocista e amargo. Liang acaba derrotado, com uma perda total de autoconfiança. O estilo de Mazu pode ser bastante duro.

Quando chamado, você vira-se sem pensar. Esta mente é o «Buda» de «É mente, é Buda». Quando chamado subitamente, você não pensa: «Ah. Tenho de me virar agora.» Esta mente não é outra senão o Buda.

19

Chamada e Resposta

Um sacerdote-erudito veio de visita e perguntou: «Afinal, que tipo de ensinamentos são transmitidos no Zen?»

Mazu respondeu perguntando: «Que tipo de ensinamentos transmite, Mestre de Palestras?»

«Dou palestras sobre pouco mais de vinte sutras e comentários.»

«Então, o senhor é um leão!»

«Oh, eu não iria tão longe», disse o mestre de palestras.

Mazu soltou um grito profundo e gutural.

«Isso é um ensinamento», disse o mestre de palestras.

«Que tipo de ensinamento?», perguntou Mazu.

«O leão a sair da caverna.»

Mazu ficou em silêncio.

«Isto também é um ensinamento.»

«Que tipo de ensinamento?», perguntou Mazu.

«O leão na caverna.»

«E aquilo que nem sai nem entra — que tipo de ensinamento seria esse?», perguntou Mazu.

O mestre de palestras não obteve resposta.

O mestre de palestras despediu-se e estava prestes a sair pelas portas quando Mazu o chamou: «Mestre de Palestras —»

O mestre de palestras virou-se.

«O que é isto?»

O mestre de palestras não obteve resposta.

«Este monge louco!», disse Mazu.

Mazu faz a pergunta «Que tipo de ensinamento?» três vezes. Nas duas primeiras vezes, o mestre de palestras consegue seguir a linha de questionamento de Mazu, mas nenhuma das suas respostas atinge o cerne da questão. À terceira vez, ele fica sem palavras.

Mazu é suficientemente gentil para lhe dar outra oportunidade. Quando o mestre de palestras está prestes a partir, Mazu chama-o e pergunta: «O que é isto?», quando o mestre de palestras se vira. Ou seja: «Porque se virou? Que tipo de ensinamento pensou que era quando se virou agora mesmo? Eu não estou a tentar "ensinar-lhe" absolutamente nada.»

Embora o mestre de palestras seja um académico bastante obstinado, Mazu ainda lhe dedica toda a amabilidade possível. O mestre de palestras precisa de alcançar a realização por si próprio. Quando Mazu o chama, não é mais do que uma oportunidade para a autoconsciência do mestre de palestras despertar.

Ele não está a tentar apresentar um argumento fundamentado na linha de «Aquele que se vira quando é chamado não é outro senão o Buda». Pelo contrário, Mazu quer que a pessoa que está a ser chamada perceba que o fenómeno aqui-e-agora de se virar quando chamada é, em si mesmo, o Buda. Este fenómeno de chamar-e-virar acontece quando outra pessoa o

chama e você responde de forma completamente natural, sem esforço consciente, à ação.

Até o mestre de palestras excessivamente intelectual tem um eu que responde quando chamado. Quando respondemos ao chamamento virando-nos, não há um processo de pensamento de causa-efeito no qual decidimos: «Fui chamado. Portanto, devo virar-me.» O importante é que nos limitamos a virar.

Mazu não explica uma única coisa neste diálogo. A troca que ocorre entre Mazu e o mestre de palestras não é algo a ser submetido a interpretação.

Mesmo assim, o mestre de palestras, talvez por ser da sua natureza, interpreta tudo o que Mazu diz e faz como «um ensinamento». Ele está preso à ideia de que, se interpreta algo, significa que o compreendeu, que cada cenário é algo para ser interpretado e compreendido. Finalmente, até a reserva de paciência de Mazu se esgota, e ele deixa-o ir, dizendo: «Que tolo.»

Mazu utiliza o mesmo dispositivo três vezes seguidas, chamando os seus visitantes por trás enquanto estes se viram para sair. Todos os três por acaso são intelectuais: Wuye, o monge, é empolado e de aparência imponente; o Mestre de Palestras Liang é um professor veterano com uma reputação generalizada de dar palestras sobre as escrituras e comentários; e o atual mestre de palestras é também um acadêmico, com o seu «Dou palestras sobre pouco mais de vinte sutras e comentários».

Após algum grau de estudo, surge no estudante o equívoco de que «Eu compreendo o Zen». Tal estudante pode falar sobre vinho fino, mas ele ou ela nunca o provou realmente. Encontrando estes tipos, Mazu saca da sua arma secreta, chamando-os no momento da sua partida.

No instante em que se vira quando é chamado, o seu verdadeiro eu de carne e osso é posto a nu; todos os livros abertos na sua secretária não lhe servem de nada neste momento. Nesse momento desprotegido, Mazu lança a pergunta: «Quem és tu?» Neste ponto, a pessoa chamada tem uma tendência surpreendente para despertar para o seu eu bruto, vazio de conteúdo, e ficar perturbada. Quando, ainda perturbados, fazem uma vénia de deferência, Mazu atinge-os novamente: «Porque estás a fazer uma vénia?», diz ele. «Tens a certeza de que é isso que queres fazer?»

Praticar Zen significa ser o seu verdadeiro eu em todos os momentos. Simples respostas condicionadas não servem; se fizer uma vénia, tudo bem, mas é melhor ter a certeza de que o está a fazer com todo o seu ser. Caso contrário, Mazu não o deixará escapar tão facilmente.

20

Consegues Beber o Rio Até Secar?

O leigo Pang perguntou a Mazu: «Que tipo de pessoa é aquela que não tem qualquer envolvimento com os dez mil dharmas?»

Mazu disse: «Bebe toda a água do Rio do Oeste de um só gole, e eu dir-te-ei.»

Os «dez mil dharmas» significam toda a existência; aquele «que não tem envolvimento» com toda a existência refere-se a um absoluto inapreensível. Limitar-se a perguntar sobre tal coisa é como rejeitar uma resposta antes mesmo de ela ser dada.

Mazu responde à pergunta impossível de Pang dando-lhe a tarefa ridícula de beber toda a água do Rio do Oeste de um só gole. Será esta tarefa impossível apenas uma desculpa para Mazu não responder? Não creio. Mazu está a dizer ao leigo Pang que uma única coisa não pode engolir toda a existência.

As coisas e as pessoas existem em relação umas com as outras; nunca são «absolutas». Haverá sempre algo que não pode consumir para si próprio. Por exemplo, diz Mazu: «Consegues beber o Rio do Oeste até secar?» Tal como isso é impossível, também é impossível existir sem estar envolvido com algo que não seja o próprio eu. Engolir tudo o que é outro para que tudo o que existe esteja dentro de si, para que se torne o absoluto, é algo que simplesmente não pode ser feito. «Se achas que consegues, no entanto, vai em frente e mostra-me», diz Mazu.

E quanto à pergunta do leigo Pang? Será apenas uma pergunta estúpida que ele não deveria ter feito logo à partida? Eu não iria tão longe. A pergunta de Pang tem um certo charme, que reside no aspeto humano que poderia ser denominado um «lugar de nada», um lugar que parece de facto abranger tudo.

No entanto, absorvendo esta pergunta um tanto fascinante, a resposta de Mazu diz: não creio que este «lugar de nada» seja uma pessoa.

O filósofo Blaise Pascal disse que os seres humanos são «juncos pensantes». Fisicamente falando, somos fracos, como juncos que baloçam ao vento. Estes juncos, porém, conseguem pensar. No pensamento, na consciência, engolimos toda a criação. Immanuel Kant disse que todos os objetos são objetos de consciência. A subjetividade engole toda a existência objetiva através de conceitos, contudo a subjetividade não existe, ela própria, objetivamente. A objetividade e a subjetividade não têm uma relação objetiva uma com a outra. Se tudo isto for verdade, então o que é afinal esta coisa a que chamamos «consciência»?

Será uma «pessoa» que existe? Uma «pessoa» que não tenha absolutamente nenhum envolvimento com toda a existência não pode existir neste mundo. Além de existir no mundo, você também deve estar envolvido com «outras» coisas e pessoas que aqui existem. Quando Mazu sugere «Quando o impossível acontecer, eu dir-te-ei», ele está a ser bastante sincero. Mazu pede a Pang que suponha que existe realmente algo ou alguém que transcende toda a existência. Seria esse realmente o seu ideal?

Aquele que não tem envolvimento com tudo o que existe é aquele que engoliu tudo completamente, aquele que se retira inteiramente para a realidade subjetiva. Perguntar sobre esta existência na qual não existem «outros» em termos de personalidade é colocar a sua própria existência em perigo. Apesar disso, o leigo Pang deixa escapar descuidadamente esta pergunta bastante extrema que lhe surge no espírito.

Pang é um homem de bom potencial. Ao perseguir este tipo de questão, ele coloca-se na encruzilhada da vida e da morte, mas não se apercebe disso. Irá ele para a direita ou para a esquerda?

21

Esquece Bodhidharma, e quanto a Ti?

Alguém perguntou: «Qual é o significado da vinda de Bodhidharma do Ocidente?»

Mazu respondeu: «O que significa isto, aqui e agora?»

Mazu, confrontado com uma pergunta sobre o «significado» da vinda de Bodhidharma da Índia (o Ocidente) para a China, questiona quem

pergunta: «Esquece Bodhidharma, o que significa o facto de tu estares aqui, agora?» Não te preocupes com as outras pessoas. E quanto a ti, a ti mesmo?

Ao responder a uma pergunta com outra pergunta, talvez Mazu esteja a dizer: «Tens de responder a isso por ti próprio. Ninguém mais o pode fazer por ti.»

A pergunta colocada a Mazu é sobre o que significa ser um praticante de Zen no presente, aqui e agora. Talvez latente na pergunta esteja a ideia de que praticar Zen é encarnar a vida de Bodhidharma, tal como ser cristão é, a algum nível, encarnar a vida de Cristo.

O acontecimento da vinda de Bodhidharma do Ocidente não é apenas um simples facto histórico. Por muito que se destile o evento, a sua vinda nunca cristaliza num «significado» que encarne a própria essência do Zen. O evento da vinda de Bodhidharma só tem significado na medida em que serve de oportunidade para despertar uma consciência de eternidade neste eu, que existe apenas e sempre no aqui e agora.

Bodhidharma veio da Índia — um acontecimento do passado distante. Mas o significado disso não é o de um acontecimento no passado distante; é o significado do seu estado presente de ser, daquilo que é constituído pelo aqui e agora.

A dificuldade de compreender o «significado» da vinda de Bodhidharma do Ocidente era a mesma para os praticantes de Zen que viviam no tempo de Mazu que era para aqueles que viviam enquanto Bodhidharma ainda estava vivo. Você, vivo e a respirar, está perante Bodhidharma. Compreender o significado da vinda de Bodhidharma do Ocidente é compreender o aqui e agora do você que compreende.

22

O Teu Próprio Tesouro

Foi a primeira vez que Dazhu Huihai recebeu ensinamentos de Mazu.

Mazu perguntou: «De onde vieste?»

«Do Templo da Grande Nuvem em Yuezhou.»

«E o que procuras fazer aqui?»

«Venho em busca do Buddhadharma.»

Mazu disse: «Tens um grande armazém de tesouros na tua própria casa, e no entanto estás a deitá-lo fora, correndo de aqui para ali. O que estás a fazer? Eu não tenho nada aqui. Que tipo de Buddhadharma estás a procurar?»

Dazhu fez uma vénia e depois perguntou: «O que é este "tesouro na minha própria casa"?»

«Aquele que me pergunta neste momento, tu, és esse tesouro. Tens todas as ferramentas de que precisas e não te falta nada; podes usar tudo livremente. Não há necessidade de procurar nada lá fora.»

Ao ouvir isto, Dazhu despertou subitamente para a sua mente verdadeira e dançou de alegria, dando graças.

Se parar para considerar que você existe realmente como você, em oposição a uma das outras miríades de possibilidades do que poderia ter sido, a sua existência é mais ou menos um milagre. Se os seus pais não se tivessem conhecido, você não teria nascido, e se os pais deles não se tivessem conhecido, eles também não teriam nascido, e assim por diante, *ad infinitum*. Para a sua mistura particular de genes vir a existir, o evento do seu nascimento foi provocado por uma longa série de coincidências empilhadas umas sobre as outras; quanto mais para trás se olha, mais e mais escassa se torna a probabilidade. É realmente tentador chamar-lhe um milagre, mas se o fizermos, então o mundo é apenas uma grande confusão de milagres.

De facto, em todo o mundo não existe outra pessoa como você. Nesse sentido, você é «especial», mas não precisa de nada mais do que senso comum para perceber isso. E o facto de você ser você é o mesmo que o facto de qualquer pessoa ser qualquer pessoa. Se anda por aí a chamar-se a si próprio um milagre, está apenas a fazer de si mesmo alguém mais importante do que todos os outros.

Mazu diz que, embora não seja nenhum milagre particular o facto de você ser você, é um tesouro especial no que diz respeito a si próprio. Aceite este seu eu tal como ele é. Não há necessidade de ir procurar nada lá fora.

Existe um ditado Zen do Mestre Yunmen, *Nichi nichi kore ko niche*, ou «Todos os dias são bons dias». Para os praticantes de Zen que vivem este sentimento, tudo é especial — uma rocha, uma pétala de flor, até a pessoa que está a olhar para elas. Quando tudo é especial desta forma, na verdade não há absolutamente nada que seja especial.

É, no entanto, possível viver a atitude de que «Todos os dias são bons dias». Independentemente do que aconteça, tudo o que precisa de fazer para encarar qualquer situação de forma positiva é decidir fazê-lo. Esta é uma liberdade partilhada por todos.

Se decidir que é um caso especial entre casos banais, porém, tornar-se-á muito difícil viver uma atitude de bondade. Tudo é especial, mas por causa disso, nada é de facto especial. Não há nada que não seja especial ou único no seu género. Tudo o que realmente precisamos de fazer é aceitar todos e tudo tal como são.

23

Um Pontapé Certo

O Mestre Shuilao de Hongzhou, na sua primeira visita a Mazu, perguntou: «Qual é o significado mais essencial da vinda de Bodhidharma do Ocidente?»

«Mostra reverência», disse Mazu.

Assim que Shuilao fez a vénia, Mazu deu-lhe um pontapé que o deitou ao chão.

Shuilao ficou profundamente iluminado. Levantou-se, bateu as palmas e desatou às gargalhadas, gritando: «Que maravilhoso! Que maravilhoso! Cem mil *samadhis* e os ensinamentos mais misteriosos — vi a sua raiz na ponta de um único fio de cabelo!»

Ele prestou homenagem e despediu-se.

Algun tempo depois, declarou aos seus monges: «Desde que levei aquele pontapé do Mestre Ma, e até agora, não parei de rir.»

Shuilao pergunta sobre a intenção de Bodhidharma ao vir para a China. Mazu ordena-lhe que mostre reverência e depois dá-lhe um coice de cavalo assim que ele faz a vénia.

A questão do «significado da vinda de Bodhidharma do Ocidente» não é sobre a intenção por trás das ações de outra pessoa; não tem nada a ver com Bodhidharma. É sobre acreditar plenamente que a sua mente não é outra senão a de um buda. A resposta não deve ser compreendida com a cabeça; é algo que deve ser absorvido através da experiência, através da provação e da dificuldade.

Mazu diz a Shuilao para mostrar reverência, e ele obedece diretamente. Admiravelmente obediente. Então porquê, se ele faz exatamente o que lhe é dito, se encontra no lado recetor do pontapé de Mazu?

Fazer uma vénia ao mestre é, neste caso, a etiqueta adequada. No entanto, a forma de Shuilao procurar a resposta aqui também trai uma atitude bastante desavergonhada, ou seja, fugir à responsabilidade pelo seu próprio dilema e deixá-lo para o mestre resolver.

Shuilao leva um pontapé não apesar da sua obediência, mas antes por causa dela. O pontapé de Mazu está a dizer: «Problemas que lidam com a raiz das coisas só podem ser resolvidos por ti próprio. Não apareças à espera de uma resposta da minha parte.»

Shuilao faz uma pergunta muito séria sobre a vinda de Bodhidharma do Ocidente. Talvez, quando Mazu subitamente lhe diz para fazer uma vénia, Shuilao se sinta menosprezado. Mesmo assim, Shuilao no seu âmago quer fazer o que está certo e por isso obedece. Enquanto faz a vénia, talvez a expressão no seu rosto traia o seu sentimento e — Pumba! Ele é pontapeado.

Ao ser derrubado pelo pontapé, Shuilao descobre subitamente o seu estado de ser atual: o seu eu menosprezado. Pode ter sido um eu que se sentia irritado e desanimado, mas, em qualquer caso, ele descobre o seu eu.

As lições mais essenciais da vida não podem ser aprendidas com outra pessoa — você tem de as descobrir por si próprio. Quando Shuilao leva o pontapé, ele percebe subitamente: «Ah, então é isto que eu sou! Ah!» Quando ele diz mais tarde que ainda não parou de rir, talvez queira dizer que desde essa altura tem-se limitado a ser ele próprio.

Recolhe as Pernas

Um dia, Yinfeng estava a empurrar a carroça do lixo e Mazu estava sentado com as pernas estendidas no caminho.

«Perdoe-me, Mestre — por favor, recolha as pernas», disse Yinfeng.

«O que já está estendido não pode ser recolhido», disse Mazu.

«O que já está em curso não pode ser voltado atrás», disse Yinfeng.

Então ele prosseguiu com a carroça, passando por cima das pernas de Mazu e ferindo-as gravemente.

Mazu voltou para o salão do Dharma, pegou num machado e disse: «Que aquele que acabou de passar por cima das pernas deste velho sacerdote se chegue à frente.»

Yinfeng aproximou-se logo e estendeu o pescoço perante Mazu.

Mazu pousou o machado.

Duas crianças estão a discutir. Envolvem-se numa briga por um assunto trivial e, antes que se deem conta, não conseguem parar. A discussão continua a aquecer até que uma delas chega o rosto à frente dizendo: «Está bem, porque não me bates?» Mas a bofetada nunca chega. «Tanto faz», diz a outra enquanto se vira e vai embora.

Yinfeng é um indivíduo bastante rígido; falta-lhe flexibilidade. Mazu decide divertir-se um pouco com ele. «Vejam os quão teimosos és tu realmente.» Ele descobriu.

Ordenado a chegar-se à frente no salão do Dharma, Yinfeng apresenta o seu pescoço a Mazu. Será que ele o faz como um pedido de desculpas? Ou será mais uma provocação? Ou será outra coisa qualquer? «Se achas que podes cortar-me a cabeça, vejamos se o fazes.»

Mazu não consegue levar por diante a sua ameaça; ele está a segurar um machado. Talvez devesse ter pegado num cajado em vez disso. Ele agarrou na ferramenta errada; trouxe algo que não pode realmente usar, mas a situação exige que ele vá até ao fim. Vendo que Mazu tem um machado, Yinfeng apresenta o pescoço. «Vejam se consegues cortá-lo.» É como se estivessem a jogar o jogo da coragem.

Independentemente de como se conte a história, passar por cima das pernas de alguém com uma carroça de lixo é simplesmente cruel. Começar algo e depois levá-lo até ao fim é algo bom, mas não é necessário ferir alguém para o fazer. Se não é necessário, é de evitar. Quando Mazu pousa o machado, faz uma demonstração elegante de como voltar atrás antes que as coisas vão longe demais.

25

E Se Eu Fingir Que Estou Iluminado?

Um monge júnior chamado Danyuan regressou de uma peregrinação. Desenhou um círculo diante de Mazu, fez uma vénia ao lado deste e levantou-se de novo.

Mazu disse: «Então, queres tornar-te um buda, afinal?»

«Eu nem sequer sei como esfregar os meus olhos.»

Mazu disse: «Eu não estou à tua altura.»

O jovem sacerdote ficou sem palavras.

Wittgenstein diz que um cão não consegue fingir de forma credível que está magoado. Ensinar um cão a dar um espetáculo tão bom que ninguém conseguisse distinguir que a dor não era real seria uma tarefa difícil.

O inexperiente monge júnior Danyuan desenha um círculo perante Mazu, faz uma vénia e levanta-se — uma série de ações muito significativas, ou assim pareceria. Para um monge Zen, um círculo é um símbolo do mundo perfeitamente harmonioso, de toda a existência. O ato adicional de simular uma vénia foi um bluff, um desafio para Mazu. Ele está a fingir que está iluminado.

«Já és um buda, e no entanto queres tornar-te um?», pergunta Mazu. Mudar para se tornar aquilo que já se é não seria fácil.

«Eu nem sequer sei como esfregar os meus olhos», diz Danyuan. Esfregamos os olhos quando queremos ser capazes de ver mais claramente. Danyuan está a negar a sugestão de Mazu de que ele quer tornar-se um buda: «Não nutro tais aspirações elevadas.» Ele está a fingir ser modesto.

Se aceitarmos a resposta de Mazu, «Eu não estou à tua altura», pelo seu valor facial, parece que ele está a afirmar a resposta do monge júnior. «Bom trabalho!» Mas Danyuan não sabe como responder à afirmação de Mazu. Torna-se claro que a sua resposta exemplar, «Eu nem sequer sei como esfregar os meus olhos», foi memorizada diretamente do livro de texto. Danyuan finge estar iluminado, mas mete-se em sarilhos no momento crítico. Se quer ter sucesso em fingir algo, precisa de se certificar de que tem habilidade suficiente para não ser descoberto.

Talvez ele tenha ouvido algum sarcasmo no elogio de Mazu, «Eu não estou à tua altura». O cumprimento exagerado rebentou a sua bolha, fazendo-o sentir-se envergonhado, como se ainda fosse apenas uma criança. «Talvez ele saiba!» A atuação de Danyuan chega ao fim.

26

Uma Carta com um Círculo

Mazu enviou um monge para entregar uma carta ao Mestre Qin de Jingshan. Na carta, ele desenhou um único círculo. O Mestre Qin abriu a carta, pegou num pincel e colocou um ponto no centro. Mais tarde, um dos monges relatou estes acontecimentos a Nanyang Huizhong. Huizhong disse: «Aquele Jingshan, ele caiu na armadilha de Mazu.»

Como símbolo de todo o universo, o círculo é infinito. Uma vez que o universo não tem fronteiras definidas, também não tem um centro definido. Num sentido, qualquer ponto dado poderia ser o centro.

Num círculo finito, existe apenas um centro. É possível desenhar um ponto ali, se se desejar. Num círculo infinito, existe um número infinito de centros, pelo que não se pode representá-los muito bem, dentro do símbolo de um círculo finito, com um ponto. Se o círculo de Mazu era um símbolo do mundo, ele está completamente cheio de centros. Não se desenha um ponto nesse tipo de círculo simbólico.

Mazu desenha o seu círculo sem um ponto. É um símbolo do universo infinitamente vasto. «Não andes por aí a desenhar círculos sem centro», diz Jingshan quando desenha o ponto. «Não podes desenhar um círculo infinitamente vasto, por isso, por favor, para de desenhar coisas que não podem ser desenhadas.»

Mazu decide simbolizar este círculo infinito e irrepresentável desenhando um círculo finito. Apenas para deixar claro que ele representa um círculo infinito, ele omite deliberadamente o ponto do centro — uma forma tradicional de simbolizar o infinito.

É também possível que Jingshan tenha interpretado o círculo que Mazu desenhcou como um símbolo da consciência, em vez de ser do universo. A consciência pode viajar para onde bem entender, pelo que é aceitável representá-la como um círculo de tamanho infinito. No entanto, a consciência é algo que pertence a uma pessoa em particular, ou seja, a «mim». Esse «eu» está no centro do círculo — por isso Jingshan coloca um ponto no círculo para dar lugar a esse «eu».

No mundo real, porém, o centro não existe apenas como «eu». Existem inúmeros «eus» em todo o lado. Em todo o lado existe um centro. Se esse for o caso, então colocar apenas um único ponto no centro não vai funcionar.

Quando Jingshan faz o ponto que não deveria fazer, isso mostra que Mazu o enganou. Se recebe uma carta de alguém como Mazu, mesmo que contenha apenas um simples círculo, não pode deixar de pensar que representa algo profundo e significativo. Mas se a vê como automaticamente profunda, isso apenas mostra que já foi desviado do caminho.

Talvez Mazu e Jingshan partilhem uma compreensão mútua e estejam apenas a divertir-se juntos. Talvez Jingshan tenha feito parecer intencionalmente que foi enganado. Se assim for, então quem foi enganado não foi de todo Jingshan. Foi Huizhong.

Parte IV

A Tua Mente é Buda

27

Eu Farei à Minha Maneira, Obrigado

O Mestre Zen Fachang da Montanha da Grande Ameixeira veio ver Mazu pela primeira vez e perguntou: «Como é o Buda?»

Mazu disse: «É mente, é Buda.»

Fachang ficou subitamente iluminado. Mais tarde, Fachang foi para a Montanha da Grande Ameixeira. Mazu ouviu dizer que o Mestre Fachang tinha um templo ali, por isso Mazu enviou um monge para lhe perguntar: «Mestre, o que adquiriu de Mazu para ter agora um templo nesta montanha?»

Fachang disse: «Mazu disse-me: "É mente, é Buda". Agora tenho um templo nesta montanha.»

O monge disse: «Recentemente, Mazu tem ensinado um Buddhadharma diferente.»

«Como é ele diferente?», disse Fachang.

O monge disse: «Recentemente ele tem dito: "Nem mente, nem Buda".»

«Aquele velho! Não há fim para a sua tentativa de confundir as pessoas. Mesmo que ele esteja a dizer "Nem mente, nem Buda", eu mantenho-me fiel a "É mente, é Buda".»

O monge regressou a Mazu e contou-lhe o que aconteceu.

«A ameixa está madura», disse Mazu.

«É mente, é Buda» significa que a sua mente comum, tal e qual, não é outra senão o Buda. Esta não é outra senão a mente manchada pelas paixões mundanas, pela alegria, pela raiva, pela tristeza e pelo prazer. As paixões mundanas e *bodhi* são iguais, a mesma coisa.

Parece, no entanto, que Mazu tinha acabado de mudar o seu ensinamento central de «É mente, é Buda» para «Nem mente, nem Buda». A iluminação transcende a razão, tal como o seu instinto de abraçar um

bebé fofo não envolve razão. Além da razão, além da sua mente racional, «É mente, é Buda» não é diferente de «Nem mente, nem Buda».

Quando Mazu disse a Fachang: «É mente, é Buda», ele tornou-se iluminado. Embora Mazu proporcione a oportunidade para a iluminação, não é como se ele a outorgasse a Fachang. Fachang adquire «É mente, é Buda» por si próprio.

Quando Mazu muda o seu ensinamento de «É mente, é Buda» para «Nem mente, nem Buda», é um problema de Mazu. Não tem nada a ver com Fachang. Para Fachang, «É mente, é Buda» é um facto inabalável do seu próprio ser.

«É mente, é Buda» baseia-se na premissa simples de que «Tu és o mestre da tua própria vida». Fazer, ou não fazer: há uma decisão a ser tomada. Essa decisão nunca pertence a ninguém senão a ti. Mesmo que venha a ser a pior decisão do mundo, quem a tomou foste tu, tu mesmo. Não podes culpar mais ninguém.

Quando te vês perante um problema urgente, tudo o que podes fazer é resolvê-lo à tua maneira. Quando Fachang ouve que Mazu mudou o seu ensinamento central para «Nem mente, nem Buda», ele tem ainda mais razões para ir até ao fim com «É mente, é Buda».

«Nem mente, nem Buda» não é apenas uma simples negação de «É mente, é Buda». «É mente, é Buda» significa que «A mente é Buda». Uma negação adequada seria algo mais parecido com «A mente não é Buda». Em vez disso, «Nem mente, nem Buda» significa que não é mente, nem é Buda. Mas o que é «isso»? O que é isso que não é mente e não é Buda?

Fachang, com o seu «Mesmo que Mazu esteja a dizer "Nem mente, nem Buda", eu continuo fiel a "É mente, é Buda"», diz-nos que é a não-dualidade do todo. Mas se essa é de facto a razão de Fachang para se manter fiel a «É mente, é Buda», então porque é que Mazu mudou para «Nem mente, nem Buda»?

Dizer que «É mente, é Buda» e «Nem mente, nem Buda» são apenas dois lados da mesma moeda é uma leitura falsa da mudança na terminologia de Mazu. Não se trata de como a aparência de uma coisa muda dependendo do seu ponto de vista. «Nem mente, nem Buda» está a

expressar a possibilidade de que, quando algo existe como «não mente», também existe ao mesmo tempo como «não Buda».

Em chinês, as frases «É mente, é Buda» e «Nem mente, nem Buda» não têm sujeito. Uma vez que Fachang pergunta: «Como é o Buda?», somos naturalmente inclinados a pensar que a resposta de Mazu está a dizer: «O Buda é...», mas esse é precisamente o seu ponto. Mazu está simplesmente a dizer: «É mente, é Buda» e «Nem mente, nem Buda». O Buda não é algo que possa ser definido ou tomado como um objeto de discussão.

Se ficares demasiado preso ao facto de que a mente é Buda, és suscetível de esquecer que a mente não é Buda. Mesmo que a mente e o Buda sejam idênticos, a sua própria identidade (a coisa real que é chamada tanto de mente como de buda) não é nem mente nem Buda. «Mas se puseres tudo isso em palavras, estragas tudo», diz Fachang. «Compreendeste bem», parece responder Mazu.

«É mente, é Buda» e «Nem mente, nem Buda» são na verdade apenas frases vazias — ainda mais sem significado são as frases menores «é mente» e «não mente». Qualquer conversa relativa ao Buda está fadada a ficar aquém. Se não o consegues dizer bem, é melhor manteres-te em silêncio.

28

Para Fazer as Crianças Pararem de Chorar

Um monge perguntou a Mazu: «Mestre, porque ensina: "É mente, é Buda"?»

Mazu disse: «Para fazer as crianças pararem de chorar.»

«E o que acontece quando elas param de chorar?»

Mazu disse: «Nem mente, nem Buda.»

«E como orienta as pessoas que não são nenhum destes dois tipos?»

Mazu disse: «Digo-lhes que não é uma coisa.»

«E se por acaso encontrar alguém que está iluminado?»

Mazu disse: «Apenas faço com que incorporem o Grande Caminho.»

Os monges, como as crianças, tendem a procurar o Buda como um objeto, e se não prestar atenção às crianças, elas não param de o importunar. Para as sossegar, diz-se: «É mente, é Buda.» A sua mente é o Buda tal como ela é, mesmo que não esteja à procura do Buda.

Quando uma criança não consegue parar a sua busca ansiosa, você acalma e conforta a criança, dizendo: «A mente é o Buda.» Esta é apenas uma medida temporária, o meio mais expedito para o momento — como dar um chocalho a um bebé que chora.

Depois de «É mente, é Buda» ter satisfeito a criança e a ter acalmado um pouco, você diz-lhe: «Na verdade, não é mente, nem é Buda.» Em «É mente, é Buda», essa «mente» não é mente, nem esse «Buda» é Buda. «Isso» não é algo que possa ser objetivado e falado. É por isso que Mazu conclui claramente: «Não é uma coisa.»

A razão pela qual podemos dizer «É mente, é Buda» (apesar do facto de mente ser mente e Buda ser Buda) é esta: também é «Nem mente, nem Buda». Uma vez que «mente» não é mente, e «Buda» não é Buda, podemos dizer: «É mente, é Buda.» Faz sentido que «mente» seja «Buda» apenas porque «não mente» é «não Buda».

A estrela da manhã = a estrela da tarde. Parecem ser duas coisas diferentes, mas na verdade as duas são ambas o planeta Vénus. No entanto, sem fazer algumas qualificações, não podemos fazer a afirmação de que a estrela da manhã, a estrela da tarde e Vénus são todos a mesma coisa. A estrela da manhã e a estrela da tarde são ambas Vénus, mas a estrela da tarde não é simultaneamente a estrela da manhã. Isto é o que nos permite dizer: «A estrela da manhã = a estrela da tarde.» A estrela da manhã e a estrela da tarde existem numa relação de não-dualidade, uma relação na qual duas coisas relacionadas não são nem completamente idênticas nem completamente separadas.

Se fôssemos forçar uma pergunta sobre o «é» de «É mente, é Buda», estaríamos a perguntar sobre a identidade da mente e do Buda. A identidade, porém, não é um objeto concreto e, por isso, não pode ser procurada ou apreendida através de formas objetivas de busca e questionamento. Tudo o que podemos dizer sobre ela é que é «Nem mente, nem Buda». Se quiser levar a coisa ao extremo e dizer que estas duas afirmações são a mesma, então acaba por ter de dizer «É "É mente, é

Buda", é "Nem mente, nem Buda"», bem como «Nem "É mente, é Buda", nem "Nem mente, nem Buda"», e assim por diante, *ad infinitum*.

Talvez Fachang no episódio anterior tenha sido sábio ao plantar os pés firmemente no chão de «É mente, é Buda».

A questão está no «é». Quando dizemos «É mente, é Buda», temos uma mente e um Buda que foram objetivados por causa da conversa. Suponho que isto aponte para a sua dualidade. Para apontar para a sua unidade, precisamos de «nem mente, nem Buda». Ao dizer isto, removemos a mente e o Buda como objetos de conversa, e ficamos com a mente e o Buda na sua não-dualidade.

Estabelecer as palavras «mente» e «Buda» e dizer que «É mente, é Buda» e «Nem mente, nem Buda» leva a todo o tipo de confusão. Mente e Buda são não-dois. Mente e Buda não são «coisas» objetivas; é por isso que Mazu conclui claramente: «Não é uma coisa.»

Vamos conhecer esta expressão, «Não é uma coisa», dando uma vista de olhos ao *koan* 27 de *A Porta Sem Porta*:

Um monge perguntou ao Mestre Nanquan: «Existe algum ensinamento que ainda não tenha explicado a ninguém?»

«Sim», disse Nanquan.

«E que ensinamento é esse que ainda não explicou a ninguém?»

Nanquan disse: «Nem mente, nem Buda, nem uma coisa.»

Quando o monge pergunta a Nanquan se ele tem algum ensinamento que ainda não tenha explicado a ninguém, ele provavelmente quer ouvir um «Não». Em vez disso, recebe um inesperado «Sim». O que o monge não percebe é que a resposta de Nanquan aqui é o ensinamento que ele não explicou a ninguém.

O ensinamento inexplicável existe num reino que transcende os elementos que compõem o nosso mundo. Assim que esse ensinamento é explicado como «Nem mente, nem Buda, nem uma coisa», ele deixa de ser o ensinamento. Nanquan, em resposta a esta pergunta sem resposta sobre o ensinamento inexplicável, vai em frente e responde: «Sim.» Além disso, acrescenta superfluamente que não é mente, nem Buda, nem uma coisa. «Não é nada que possa possivelmente ser concebido.»

O mérito do ensinamento inexplicável é que ele não pode ser explicado. Quando és capaz de o saborear tal e qual na sua inexprimibilidade, então, como um sonho que se torna realidade, torna-se possível descrever coisas para além do mundo objetivo.

Quando negas completamente toda a existência, vês-te a flutuar em direção à afirmação. De facto, a negação absoluta equivale à afirmação absoluta. Mas a negação não para apenas em «Nem mente, nem Buda, nem uma coisa». Não importa quantas coisas enumere dizendo: «Não é isto, nem isto», nunca chega a uma resposta sobre o que é na realidade.

O ser e o não-ser tornam-se questões porque as coisas que «são» e «não são» podem ser faladas e pensadas. Aquilo que vai além do ser e do não-ser não pode ser falado nem pensado. Quando se trata destas coisas, tudo o que se pode fazer é permanecer em silêncio. Mesmo que faças uma longa lista de coisas que não podem ser nem faladas nem concebidas, e depois digas «Não é exatamente nenhuma destas coisas», ainda assim não conseguiste falar ou pensar sobre isso diretamente.

Dizer que o ensinamento inexplicável existe equivale ao mesmo que dizer que não existe. Quando o monge ouve o «Sim» de Nanquan, interpreta-o como uma resposta de sim relativo (em oposição a não). Depois prossegue com «Se sim, então o que é?». Nanquan estaria perfeitamente justificado em ignorá-lo neste ponto, mas a sua bondade leva-o a dizer: «Não é isto, não é aquilo, nem nada.»

29

Porque é que um Barco Flutua na Água?

O leigo Pang perguntou a Mazu: «Embora a água não tenha músculos nem ossos, consegue sustentar um barco enorme. Que tipo de raciocínio é que isto segue?»

Mazu disse: «Não há água aqui, nem barco também. De que estás a falar com esses "músculos e ossos"?»

Tanto os barcos como a água existem à sua própria maneira peculiar. Podes saber que existe alguma lei da mecânica que explica tudo, mas provavelmente não sabes realmente como é que um barco enorme consegue flutuar na água. Se quiseres saber, podes estudar física. Se não estás

disposto a estudar, mas queres as respostas de qualquer maneira, podes apenas ser preguiçoso.

As coisas existem como um «eu» simultâneo a outras coisas que existem como «outros». A água tem a sua existência como água, e os barcos existem como barcos, e eles relacionam-se entre si em conformidade. O leigo Pang quer de alguma forma clarificar o funcionamento desta relação eu/outro.

Pang apresenta o exemplo de um barco a balançar nas ondas, mas Mazu não aceita. «É isso algo que precisas realmente de perguntar?», diz ele. «Se é realmente uma pergunta tão vital e estás à procura de uma resposta profunda e profunda, tens a certeza de que queres tentar conceber esta relação entre o barco e a água, transformando-a numa abstração mal cozinhada?»

Pergunto-me se Pang não teria uma «resposta certa» orgulhosa já à mão.

Talvez ele tivesse planeado lançar a sua pergunta e, em seguida, intervir com a sua resposta preparada caso Mazu não fosse capaz de lhe responder. Certamente que testar os outros para ver se eles sabem algo que nós sabemos não é um comportamento exemplar. Ainda assim, Mazu, quer esteja consciente das intenções ocultas de Pang quer não, passa com distinção. «Como saberia eu sobre o raciocínio do barco e da água?»

30

Eu Quero, Mas Será Que Está Bem?

Lianshi de Hongzhou perguntou: «Deverei consumir vinho e carne, ou será melhor abster-me?»

Mazu disse: «Consumir é a tua felicidade presente, abster-te é a tua bênção futura.»

Lianshi é um funcionário público, viajando de lugar em lugar para verificar a existência de corrupção política. A sua linha de trabalho exige uma pessoa com integridade. O zeloso e fidedigno Lianshi está perturbado com a questão de saber se é ou não aceitável que beba vinho e coma carne. Ele quer beber um copo de vez em quando. Quer comer carne de tempos a tempos. Ainda assim, quer fazer o que está certo, e sabe que o Budismo proíbe a carne e o álcool, por isso sente-se hesitante em ceder.

Uma interpretação da resposta de Mazu pode ser a de que, como Lianshi não é monge, pode tecnicamente fazer o que lhe agrada, mas é melhor evitar o vinho e a carne. Tudo o que Mazu diz, no entanto, é que se consumires carne e vinho, desfrutarás do sabor nesta vida, e se te abstiveres, desfrutarás da bênção na próxima. Ele não faz qualquer comentário sobre se é ou não aceitável que ele os consuma. Comer e beber dar-te-á felicidade, e abster-te dar-te-á felicidade também. «Faz como quiseres», diz Mazu.

Pessoas rígidas como Lianshi tendem a colocar as fasquias extraelevadas para si mesmas e depois ficam perturbadas por não serem capazes — ou não virem a ser capazes — de as ultrapassar. O leitor pode rir-se, mas a pessoa em questão sente-se sinceramente perturbada. Quando a fasquia é demasiado alta para saltar por cima, uma solução perspicaz é simplesmente passar por baixo dela. Isto é por vezes chamado de «fazer uma retirada corajosa», mas para pessoas como Lianshi, isso não é algo fácil de fazer.

Para os felizes, o mundo é um lugar feliz. Para os infelizes, é um lugar infeliz. O leitor não é simplesmente um elemento isolado do mundo; o leitor constitui, em si mesmo, uma premissa relativa à «maneira como as coisas são». A felicidade e a infelicidade não são características do mundo «lá fora». Elas baseiam-se em si, o sujeito. «Vai em frente e sê feliz!», diz Mazu.

31

Alguém está a Ouvir!

O Mestre Zen Fahui de Letan perguntou a Mazu: «Qual é o propósito da vinda de Bodhidharma do Ocidente?»

«Psiu! Demasiado alto! Aproxima-te», disse Mazu.

Fahui aproximou-se.

Mazu bateu-lhe e disse: «Não podemos falar quando há seis ouvidos. Volta amanhã.»

No dia seguinte, Fahui entrou no salão do Dharma e disse: «Rogo-vos, Mestre, falai —»

Mazu disse: «Vai e espera por agora. Volta quando eu subir ao salão do Dharma para dar a palestra do Dharma. Então mostrar-te-ei.»

Perante isto, Fahui ficou iluminado e disse: «Obrigado a todos por me mostrarem!» Ele deu uma volta completa ao salão do Dharma e partiu.

Se alguém lhe sussurra para se «aproximar», você aproxima-se. É uma resposta condicionada a um comando que pode deixá-lo vulnerável, exposto. Fahui, sem pensar, aproxima-se de Mazu — pumba!

Quando Mazu diz: «Não podemos falar quando há seis ouvidos», a quem pertencem exatamente esses seis ouvidos? As três pessoas, ao que parece, seriam Mazu, Fahui e Bodhidharma. Mazu e Fahui têm o seu próprio espaço privado, pelo que não há lugar para uma terceira parte entrar. Apesar disso, Fahui aproxima-se ansiosamente, querendo receber ensinamentos sobre outra pessoa.

Para tornar Fahui consciente da sua própria atitude descarada, Mazu dá-lhe um soco. «Isto não é algo sobre o qual se fale com três pessoas amontoadas! Queres saber sobre Bodhidharma? Vai falar com ele tu mesmo.» A pergunta de Fahui não diz respeito a ninguém senão a Bodhidharma e a Fahui; não há razão para envolver uma terceira parte (Mazu) no assunto.

A oferta gentil de Mazu para o ver novamente amanhã não chega completamente a Fahui. Ele aceita o «Volta amanhã» apenas pelo seu valor facial e visita-o novamente no dia seguinte. No dia seguinte, quando Fahui se aproxima ansiosamente de novo, o convite de Mazu para assistir à palestra do Dharma pode ser ouvido como: «Se queres ouvir uma palestra do Dharma, vem e escuta quando eu estiver a falar para todos os outros também. Sou apenas uma pessoa e não ando por aí a ensinar em segredo.»

Esta é já a segunda vez que Mazu tenta livrar-se do dependente Fahui. Parece que o obstinado Fahui finalmente percebe. Ele até deixa para trás a admirável frase: «Obrigado a todos por me mostrarem!», enquanto circula o salão do Dharma e parte. Daqui em diante, ele é independente.

Um monge perguntou a Mazu: «Rogo-vos, Mestre — à parte das palavras e além da razão, apontai diretamente para o significado da vinda de Bodhidharma do Ocidente.»

Mazu disse: «Não estou com disposição hoje. Vai perguntar ao Zhizang.»

O monge perguntou então ao Zhizang. Zhizang disse: «Porque não perguntas ao Mestre Mazu?»

O monge disse: «O Mestre Mazu disse-me para vir perguntar-lhe a si.»

Zhizang esfregou a cabeça com a mão e disse: «Tenho uma dor de cabeça hoje. Vai perguntar ao Huaihai.»

O monge foi novamente e perguntou ao Huaihai. Huaihai disse: «Não sei.»

O monge relatou estes acontecimentos a Mazu.

Mazu disse: «A cabeça do Zhizang é branca, a cabeça do Huaihai é preta.»

Tendo recebido o pedido ridículo do monge para mostrar a verdade essencial do Zen sem qualquer meio de expressão linguística, Mazu diz: «Não estou com disposição hoje. Vai perguntar ao Zhizang.» E assim a responsabilidade é passada para Zhizang, que diz: «Tenho uma dor de cabeça. Pergunta ao Huaihai.» Quando chega a vez de Huaihai, ele limita-se a dizer: «Não sei.»

Embora a própria pergunta contivesse o pedido para não responder com a cabeça, os três mestres esquivam-se eficazmente à pergunta culpando as suas cabeças: «a minha cabeça está cansada», «a minha cabeça dói», «a minha cabeça não está a funcionar». Cada um dos três, à sua maneira, está a expressar o inexprimível. Eles não estão apenas a passar a batata quente ao monge; Mazu, Zhizang e Huaihai respondem cada um ao monge de acordo com o seu próprio estilo.

E quanto ao comentário de Mazu de que «a cabeça do Zhizang é branca, a cabeça do Huaihai é preta»? O monge tinha solicitado uma resposta que transcendesse as divisões e categorizações inerentes à linguagem. Parece que Mazu está a dizer que existem formas de expressar

até o que não tem resposta que podem ser classificadas como «brancas» ou «pretas».

Zhizang queixa-se de uma dor de cabeça e pede para ser dispensado. A forma como a cabeça de Zhizang funciona é simbolizada por «branca». Huaihai diz rudemente: «Não sei», livrando-se do monge de forma bastante direta. Mazu chama à forma como a cabeça de Huaihai funciona de «preta».

Talvez quando se é jovem, com cabelo preto, se tenda a usar mais energia e a responder de uma forma mais severa para evocar uma reação. À medida que se envelhece, à medida que o cabelo fica branco, assume-se gradualmente um tom ligeiramente diferente, algo um pouco mais suave. Ambas as respostas são igualmente válidas, mas diferem no tom e no estilo.

O pedido do monge — «À parte das palavras e além da razão...» — é uma insistência bastante padrão no mundo Zen. Olhemos para um diálogo de *O Registo de Zhaozhou*:

Zhaozhou perguntou a Nanquan: «À parte das palavras e além da razão, rogo-vos que faleis —»

Nanquan voltou imediatamente para os seus aposentos.

Zhaozhou disse: «Este velho sacerdote! Ele está sempre a dar à língua, mas faz-lhe uma pergunta e não obténs uma única palavra!»

O monge assistente disse: «Não devia dizer que o Mestre Nanquan não disse nada.»

Zhaozhou deu-lhe uma bofetada.

«Uma palavra, por favor, sobre aquilo que não pode ser posto em palavras.» Ao ouvir isto, Nanquan apressa-se para os seus aposentos. A resposta de Zhaozhou, «Ele está sempre a falar, mas aqui nem conseguiu fazer um som», não é dirigida a Nanquan. Ele pretende provocar o assistente de Nanquan. O assistente, desprevenido, morde o isco e diz: «Ah, mas ele respondeu» — e assim vem a bofetada obrigatória. O assistente tem razão, claro, ao apontar que a ausência de fala não necessita da ausência de comunicação. Assim que pomos isso em palavras, porém, o que acontece ao «à parte das palavras e além da razão»?

Essa Estrada é Escorregadia!

Deng Yinfeng estava prestes a despedir-se de Mazu.

Mazu disse: «Onde vais?»

«Para o Shitou.»

Mazu disse: «A estrada do Shitou é escorregadia.»

Yinfeng disse: «Tal como os artistas itinerantes carregam um palco portátil, agirei conforme a situação exigir.» Com isso, partiu.

Assim que Yinfeng chegou ao Shitou, deu uma volta ao assento do mestre, sacudi o seu cajado e perguntou: «Quem és tu?»

Shitou disse: «Ora essa, ora essa!»

Yinfeng não teve nada a dizer.

Ele voltou e relatou a Mazu. Mazu disse: «Vai outra vez e, quando ele disser "Ora essa, ora essa", tenta suspirar duas vezes.»

Yinfeng foi novamente e perguntou tal como fizera antes. Shitou soltou dois suspiros. Yinfeng, novamente, não teve nada a dizer. Ele regressou e relatou a Mazu.

Mazu disse: «Eu disse-te que a estrada do Shitou era escorregadia.»

Mazu adverte Yinfeng: o ensinamento de Shitou é bastante difícil. Se fores aos saltinhos até ele como se não tivesses uma preocupação no mundo, escorregarás e cairás de rabo no chão. Mazu está a avisar Yinfeng que o Zen de Shitou nem sequer oferece um ponto de apoio para a compreensão. Os seus métodos são severos, mas é um tipo de severidade mole e escorregadia, como uma montanha de geleia — não há nada onde se agarrar. Não se deixe enganar pelo nome de Shitou, que significa «cabeça de pedra».

Yinfeng está cheio de confiança, pensando que pode facilmente ajustar-se às necessidades do momento. Quando chega ao Shitou, circula o assento de Shitou e, com um floreado do seu cajado, pergunta a Shitou quem ele é, mas a resposta do Mestre Shitou deixa-o sem palavras, incapaz de se adaptar à situação.

Yinfeng implora ajuda a Mazu, e Mazu dá-lhe uma ideia: quando Shitou disser «Ora essa, ora essa», como quem diz «Que pergunta tão aborrecida», solta dois suspiros como quem lhe diz de volta «Que resposta tão aborrecida». Com isto, talvez Yinfeng seja capaz de se adaptar à situação desta vez.

Armado com o plano de Mazu, Yinfeng parte uma segunda vez para obter a sua vingança. Quando chega, Shitou antecipa-se e solta dois suspiros. Roubado dos seus planos, Yinfeng vê-se novamente sem palavras. Tão depressa se foi a adaptação à situação, outra vez. Parece que o Zen de Shitou era demasiado pesado para Yinfeng.

Reforçar a tua força não te vai ajudar a subir quando, para começar, não há ponto de apoio. Só se pode conseguir um ponto de apoio em algo que não oferece ponto de apoio através de meios que não envolvem conseguir um ponto de apoio.

Yinfeng parece ser basicamente um pombo-correio; é como se Mazu e Shitou o estivessem a enviar de um lado para o outro, usando-o para comunicarem um com o outro. Pode culpar-se a sua vã falta de autoconsciência ao pensar que poderia simplesmente adaptar-se à situação, mas, ainda assim, sente-se pena dele aqui.

34

Sentir-se em Baixo

Foi a primeira visita do Mestre Shijiu a Mazu.

Mazu perguntou: «De onde vens?»

Shijiu disse: «De Wujiu.»

Mazu disse: «E o que tem o Wujiu andado a dizer nestes dias?»

Shijiu disse: «Ele diz: "Quanta gente anda por aqui a caminhar atordoad".»

Mazu disse: «Esquece o atordoad, e quanto ao deprimido?»

Shijiu deu três passos para mais perto.

Mazu disse: «Tenho sete cajados. Quero dar uma pancada no Wujiu. Tu fá-lo-ás?»

Shijiu disse: «Dê o senhor o primeiro golpe. Depois fá-lo-ei eu.»

Com isso, regressou para junto do Wujiu.

«Como tem passado o Wujiu ultimamente?», pergunta Mazu. Parece que ele está preocupado com a forma como o seu discípulo Wujiu se está a orientar desde que saiu do ninho.

Shijiu diz a Mazu que muitos dos monges no lado recetor dos métodos de Wujiu, que são declaradamente para o lado violento, se tornaram como zombies, caminhando atordoados. «Mesmo que digamos que estar atordoad não é problema, e quanto a estar deprimido?», responde Mazu. Quem será que ele pensa que está deprimido?

Uma leitura simples tenta-nos a ver que os monges são quem ele quer dizer. Ou seja, após todos os espancamentos súbitos de Wujiu, eles passam de distraídos a francamente deprimidos. O «Talvez deixe os meus sete paus dizerem umas palavras com ele» de Mazu é, assim, uma oferta feita de mangas arregaçadas — uma oferta para se colocar no lugar dos alunos desanimados e espancados de Wujiu e dar ao professor deles uma tarefa à altura.

Esta leitura poderia fazer-nos esperar que Mazu fosse quem acaba por se sentir deprimido, já que foi categoricamente rejeitado por Shijiu, mas não creio que seja esse o caso. Penso que Mazu provoca intencionalmente Shijiu para defender o seu mestre — e, assim, dá-lhe um pouco de encorajamento. Sem perceber o que se passa, Shijiu diz a Mazu para levar uma tarefa primeiro e volta rapidamente para casa, para junto do Wujiu.

Pergunto-me, no entanto, se quem está deprimido aqui é, na verdade, Wujiu. Talvez o diálogo mostre Mazu a empatizar com Wujiu, que deve estar a sentir-se ele próprio deprimido com todos os seus monges a

caminhar como zombies após tantos espancamentos aleatórios. Nesta leitura, Mazu, ao mesmo tempo que reconhece os monges distraídos, sugere a Shijiu que talvez haja também alguém que perdeu o ânimo. Talvez haja alguém a sentir-se desencorajado. «Acho que há», concorda Shijiu, dando três passos para mais perto.

«Bem, talvez eu vá usar o meu cajado no Wujiu», responde Mazu, que depois se vira para Shijiu e pergunta: «Talvez queiras tentar tu também, hein?»

Mas agora torna-se claro que, depois de tudo dito e feito, Shijiu continua a ser um fã de Wujiu. «Pelo contrário, Mestre Mazu, acho que é o senhor quem vai levar uma pancada», diz Shijiu. E com isso, parte irritado.

Shijiu está preocupado com Wujiu. Percebendo isto, Mazu encoraja Shijiu a dar algum encorajamento a Wujiu. Mas isto leva Shijiu a defender o seu mestre e, quer esteja consciente da bondade de Mazu quer não, Shijiu sente-se renovado ao recusar a sua oferta. Ele regressa prontamente para junto do Wujiu com a cabeça erguida.

Se apenas recebermos comida passivamente toda a vida, tendemos a não a valorizar; em criança, podemos até resistir-lhe, especialmente se não tiver bom sabor. Quando percebemos o valor do que estamos a receber, no entanto, a nossa perspetiva muda. Quando percebemos que o nosso corpo precisa de couve, estamos mais dispostos a comê-la, mesmo que não nos delicie as papilas gustativas de imediato.

Graças a Mazu, Shijiu percebe que Wujiu não lhe estava simplesmente a bater sem razão; ele estava, na verdade, a ser ensinado algo. Shijiu, recém-encorajado, regressa para junto do Wujiu — desta vez, está pronto para receber o que lhe está a ser ensinado. De uma perspetiva de professor, ter alunos que estão prontos para receber o seu ensinamento é benéfico para a sua própria confiança também. Mazu consegue encorajar tanto Wujiu como o seu zeloso aluno Shijiu de uma só vez.

35

Quantos Veados Consegues Matar com uma Única Flecha?

Antes de se tornar um mestre Zen, Shigong Huizang era um caçador e odiava sacerdotes budistas. Um dia, enquanto perseguia uma manada de

veados, aconteceu passar em frente à residência de Mazu. Mazu saiu ao seu encontro.

Huizang perguntou: «Mestre, viu alguns veados a passar?»

Mazu disse: «Quem és tu?»

«Um caçador.»

Mazu disse: «Sabes disparar um arco?»

«Sei disparar.»

Mazu disse: «Quantos veados consegues abater com uma única flecha?»

«Um disparo, um veado.»

Mazu disse: «Não sabes disparar.»

«E o senhor sabe disparar, Mestre?»

Mazu disse: «Eu sei disparar.»

«Quantos consegue abater com uma única flecha?»

Mazu disse: «Um disparo, uma manada.»

«Cada um deles é um ser vivo. Como poderia abater uma manada inteira?»

Mazu disse: «Se já sabes isso, porque não disparaste sobre ti próprio?»

«Mesmo que quisesse disparar sobre mim próprio, não saberia como fazê-lo.»

Mazu disse: «Neste homem, eras de ignorância e desejo foram hoje extintas num instante.»

Huizang partiu imediatamente o seu arco e as suas flechas, rapou a cabeça com a sua espada e tornou-se monge sob a orientação de Mazu.

A ocupação de Huizang como caçador coloca-o em oposição aos sacerdotes budistas, para quem a destruição da vida é proibida. No entanto, lá no fundo, Huizang tem sentimentos conflituosos sobre o que faz. O caminho de um caçador é matar um animal com uma flecha. Desde que obtenham comida suficiente para sustentar a sua vida no presente, estão

satisfeitos; não caçam em excesso nem matam o que não podem usar. A excelência do caçador revela-se na sua capacidade de exercer moderação.

O caminho de um mestre Zen é matar uma manada inteira com uma única flecha. Durante uma palestra do Dharma, eles trespassam os corações de todos os presentes com uma única palavra. Apanhar todo o cardume de peixes numa única rede é o orgulho de um mestre Zen.

Para Huizang, «disparar» significa apanhar a presa; isto é, matar. Para Mazu, «disparar» significa acordar as pessoas. O caçador e o mestre Zen usam ambos a mesma palavra, mas para o primeiro significa morte, enquanto para o segundo significa vida.

«Não sabes disparar», diz Mazu. Nesse ponto, o «disparar» de Mazu já carrega um significado diferente do de Huizang, mas Huizang não se apercebe disso. É por isso que ele deixa escapar uma pergunta impensada: «Quantos consegue abater com uma única flecha?» Mazu dispara de volta: «Uma manada.» Huizang continua sem perceber. «Cada um deles é um ser vivo», diz ele desajeitadamente.

A sua resposta mostra que ele tem compaixão por eles. Embora esteja a matar, ele tem discernimento. A oportunidade para a iluminação está presente.

A oportunidade amadurece. «Se já sabes isso, porque não disparaste sobre ti próprio?», diz Mazu. Se conheces a santidade da vida, então porque não fazes algo em relação ao facto de seres um caçador que trabalha para a destruir? Não deveria o teu único alvo ser a ignorância e as paixões do teu próprio coração?

O caçador tira a vida a um veado para nutrir o seu próprio eu. É um mal necessário. Na sua cabeça, ele compreende; acontece apenas que o nevoeiro sobre a sua consciência não se dissipa. «Se a tua consciência está tão nublada, porque não disparas contra a tua própria vida?», pergunta Mazu. «Não tens pensado em nada a não ser em tirar a vida a outros seres; porque não tentas tirar a tua? Não podes salvar os outros a menos que desistas da tua própria vida.»

Aqui Huizang compreende. O mais importante é matar o seu próprio eu. Mazu não perde tempo em dizer: «Finalmente percebeste!»

O caçador e o sacerdote são diametralmente opostos um ao outro. O sacerdote não deve matar; o caçador mata para ganhar a vida. Para o caçador, o sacerdote é um inimigo cuja própria existência é uma ameaça ao seu próprio modo de vida. No entanto, o caçador não está a matar de forma imprudente. Ele nunca mataria inutilmente uma manada inteira de veados com uma única flecha. É assim que o caçador é.

Mazu salta sobre esse ponto. «Tu não matas inutilmente. Isso está bem. Mas se é assim que és, porque não disparas sobre ti próprio? Então não terás de matar veado nenhum.»

Huizang dispara e mata o seu eu-caçador e renasce como um monge budista. Mazu leva-o a renascer como aquilo que teria sido o seu próprio inimigo.

Os sacerdotes Zen atingem muitos alvos com uma única flecha. Eles são capazes de fazer tal coisa apenas porque a flecha é apontada ao seu próprio eu; eles matam-se a si mesmos e depois voltam à vida. Ao fazerem isto, são capazes de trazer muitos outros de volta à vida também. A flecha do sacerdote Zen é esta: «Morrer é viver.»

36

O que Significa Atingir o Caminho?

Alguém perguntou a Mazu: «Que compreensão deve uma pessoa ter para ser considerada como tendo atingido o Caminho?»

Mazu disse: «Tu és tu próprio. Se apenas evitares ficar preso ao bem e ao mal, já dominaste o Caminho. Fazer o bem e rejeitar o mal, discernir o vazio e trabalhar para o *samadhi* — tudo isto é esforço inútil. Se fores à procura do Caminho externamente, quanto mais procuras, mais distante ele fica. Desiste de tentar agarrar o mundo com a tua mente. O esforço com a mente é a raiz do sofrimento. Limita-te a não te esforçares e serás capaz de remover todo o sofrimento. Isto é obter o tesouro mais precioso do Rei do Dharma.»

A pergunta é um absurdo. Não importa que resposta obtenhas, poderás alguma vez dizer finalmente: «Ah, então é este o aspeto de atingir o Caminho»? Na prática budista, é inútil que alguém te diga as respostas. Atingir o Caminho não é algo que possa ser descrito objetivamente, como uma série de factos. Como tal, a pergunta acima nem sequer se qualifica como uma pergunta que possa ter resposta; Mazu não tem forma de responder.

Ainda assim, acontece que Mazu responde de forma belíssima.

Ele começa por declarar que a tua forma de ser já existe completa dentro de ti. Não importa o que aconteça, vais ser sempre tu próprio. Aceita-te tal como és.

As afirmações «Eu tenho um metro e oitenta» e «Eu gosto de dar passeios» são fundamentalmente diferentes. Nada podes fazer quanto ao facto de teres um metro e oitenta. Se gostas ou não de dar passeios, no entanto, cabe-te a ti decidir. Podes ser capaz de perguntar a outra pessoa: «Desculpe, pode medir-me para ver se a minha altura é de facto um metro e oitenta?», mas seria mais do que estúpido perguntar: «Diga-me, eu gosto de dar passeios?» No que diz respeito às coisas que tu próprio deves decidir, procurar o padrão fora de ti mesmo não serve de nada.

Digamos que decidiste que és tu próprio. Aqui, a questão da compreensão simplesmente não se aplica. Decidir e compreender são incompatíveis. Quando compreendes algo, estás a reconhecer factos preexistentes (e, portanto, é possível estares incorreto). Quando decides, a tua decisão cria um facto novo (e, portanto, não há forma de estares incorreto).

Atingir o Caminho não é realizado chegando a uma estrada objetiva, um Caminho, que por acaso está num certo lugar. Tens de discernir por ti próprio: «Está bem. Este é o Caminho.» Não é algo que, explicado por alguém ou por algo fora de ti, tenhas de compreender, como em «Ah, então este é o Caminho».

Quando se trata de coisas externas, o facto de uma certa estrada ser ou não «o caminho» para a mercearia, por exemplo, deve ser determinado objetivamente. Mas quando se trata do teu próprio discernimento de que «Este é o Caminho», se alguém te disser que não é, podes simplesmente ignorar; as palavras dessa pessoa não têm qualquer peso. É por isso que

«Se fores à procura do Caminho externamente, quanto mais procuras, mais distante ele fica».

Não vais encontrar nenhuns fundamentos externos para o facto de seres tu próprio. Este mundo é o teu mundo; não há como fugir a isso, não há outra forma de ser. No que diz respeito a esta forma de ser, nenhuma «compreensão» em particular é possível, nem é necessária.

A mente é a mente, e o Buda é o Buda. No entanto, não há Buda que não seja a mente. Mente e Buda são não-dois. É por isso que Mazu diz para te aceites a ti próprio, à tua mente comum, aqui e agora — tal como és. Fazer isto é viver como Buda; não é outra coisa senão o Caminho.

Conclusão

Os diálogos Zen, por natureza, incluem a relação «Eu e Tu» — uma experiência subjetiva viva na qual «tu» e «eu» não estamos separados um do outro. Isto não deve, no entanto, ser uma relação de «mestre e servo» na qual o discípulo pede o ensinamento e o mestre fornece a resposta. Só pode ser a colisão direta, no aqui e agora, de personalidades individuais, de iguais.

O discípulo e o mestre estão envolvidos num diálogo — tal como nós estivemos neste livro. Tenho a certeza de que Mazu nos ajudou a todos a perceber algumas coisas que poderiam ter sido difíceis de ver por nós próprios. Mesmo sendo um estudante, não podes simplesmente entregar passivamente a liderança ao teu mestre. Como discípulo, tu bates de frente com o teu mestre com o teu próprio eu verdadeiro, comparável a ninguém. Podes acabar por te sentir esvaziado, claro, mas não há problema.

Alguém pergunta a Mazu: «Que compreensão deve uma pessoa ter para ser considerada como tendo atingido o Caminho?» Mazu responde que o Caminho é seres tu próprio; não há necessidade de te preocupares em dominar nada. Se vires que a tua mente comum é o Caminho, e encontrares cada «tu» sendo o «Eu» que és, então já atingiste o Caminho.

Junte-se à lista de correio da Wisdom e descubra o que ler a seguir! Receba as últimas notícias e atualizações da Wisdom, incluindo novos lançamentos e ofertas especiais. Clique aqui para se inscrever.

Apêndice:

A Vida e os Ensinaamentos do Mestre Mazu

Originalmente publicado em *Zen's Chinese Heritage* por Andy Ferguson

MAZU DAOYI (709–88) foi um aluno de Nanyue Huairang. Depois de Huineng, Mazu é o mais famoso dos antigos mestres Zen chineses. Duas das escolas principais de Zen tradicionalmente reconhecidas traçam a sua linhagem através deste renomado ancião Zen. Da sua casa na província de Sichuan, Mazu seguiu para Zhongqing, onde inicialmente estudou sob a orientação de um estudante de segunda geração de Daman Hongren (o Quinto Ancestral). Ali recebeu a ordenação como monge budista.

Mais tarde, estabeleceu-se no Monte Heng, onde conheceu Nanyue Huairang. Após dez anos de estudo com Nanyue, recebeu a transmissão do Dharma e procedeu a viajar como um *yunshui* por toda a extensão da China, aperfeiçoando a sua compreensão do Caminho do Buda. Acabou por se estabelecer em Zhongling (atualmente cidade de Nanchang), para onde estudantes de todos os quadrantes vinham estudar com ele.

A linhagem Zen de Mazu é recordada como a escola Zen de Hongzhou. Localizada naquilo que é hoje a província de Jiangxi, foi a escola Zen dominante na dinastia Tang posterior (finais do século IX e inícios do século X). Mazu foi o primeiro professor Zen reconhecido por usar o cajado para sacudir os seus alunos para o despertar. O estilo estridente da sua escola de Hongzhou prefigurou os métodos de treino intransigentes do seu famoso descendente Zen, Linji Yixuan.

Ao contrário de outros mestres Zen do seu tempo, Mazu não deixou um registo escrito extenso dos seus ensinamentos. Em vez disso, conhecemo-lo em grande parte através de lendas imaginativas que refletem o espantoso sentido de presença que ele transmitia.

Como os grandes mestres Zen de todas as eras, Mazu enfatizava o imediatismo da iluminação Zen. Enfatizava o ensinamento de que «a mente é Buda» e «Este lugar é, em si mesmo, a verdadeira talidade». A abordagem «súbita» de Mazu moveu a balança espiritual chinesa de volta para «apontar diretamente à mente», o ensinamento essencial do Zen de Bodhidharma.

A aclamada grandeza de um mestre Zen não surge simplesmente da sua mensagem. Igualmente importante é a presença impressionante e arrepiante que tais mestres demonstram. Este sentido tangível de presença revela uma liberdade espantosa. Os estudantes de Zen, ao observarem tais mestres, aspiram naturalmente a ganhar a compostura notável, a graça sem esforço e a visão desimpedida que eles personificam. As gerações posteriores ganham uma noção de como eram estes antigos em parte através das suas palavras, mas mais intimamente através das suas lendas.

O *Wudeng Huiyuan* fornece o seguinte relato da vida e ensinamentos de Mazu:

O Mestre Zen Mazu Daoyi de Jiangxi era de Shifang em Hanzhou [cerca de quarenta quilómetros a norte da moderna cidade de Chengdu, na província de Sichuan]. O seu apelido era Ma. Entrou no Templo Luohan no seu distrito natal. A sua aparência era muitíssimo invulgar. Caminhava como um boi e olhava fixamente como um tigre. A sua língua estendida cobria-lhe o nariz. Nas solas dos seus pés, as veias formavam dois círculos. Em jovem recebeu a tonsura sob a orientação de um monge chamado Tang em Zizhou. Foi totalmente ordenado sob o mestre Vinaya Yuan na província de Yu.

Durante a era Kai Yuan [713–41], Mazu conheceu o Mestre Nanyue Huairang enquanto praticava meditação Zen no Monte Heng. Outros seis também estudaram com Nanyue, mas apenas Mazu recebeu o selo secreto da mente. Nanyue Huairang e o seu aluno Mazu Daoyi podem ser comparados com Qingyuan Xingsi e o seu aluno Shitou Xiqian. Embora tenham vindo da mesma fonte, divergiram em dois ramos. O brilho do Zen antigo surgiu através destes dois mestres. Liu Ke disse: «Em Jiangxi está o Mestre Daji. Em Hunan está o Mestre Shitou. Qualquer pessoa que acesse o país em busca de um mestre e não veja estes dois permanecerá ignorante.»

O registo de Prajnadhara da Índia fez uma previsão sobre Bodhidharma, dizendo: «Embora a grande terra da China seja vasta, não há estradas por onde os meus descendentes não viajem. A fénix, com um único grão, nutre os santos e monges nas dez direcções.» O Sexto Ancestral [também citando uma antiga previsão de Prajnadhara] disse a Nanyue: «Daqui em diante, da área para onde irás, sairá um cavalo que atropelará todos no mundo até à morte.» Mais tarde, o Dharma do herdeiro espiritual

de Nanyue espalhou-se pelo mundo. As pessoas daquele tempo chamavam-lhe Mestre Ma.

Do Monte Buddha Trace em Jianyang, Mazu mudou-se para Linchuan. Mudou-se depois para Nankang, no Monte Gonggong. Em meados da era Dali [766–79], Mazu viveu no Templo Kaiyuan em Zhongling. Durante esse tempo, o alto funcionário Lu Sigong ouviu falar da reputação de Mazu e veio pessoalmente para receber instrução. Devido a isto, estudantes dos quatro quadrantes reuniram-se como nuvens sob o assento de Mazu.